مصباح الفقيه

تأليف

الفقيه الأصولي المحقق

الشيخ آغا رضا ابن محمد هادي الهمداني قدس سره

المتوفى سنة ١٣٢٢ هـ

الجزء الثاني

تحقيق

المؤسسة الجعفرية لإحياء التراث

«قم المقدسة»

مصباح الفقيه

تأليف

الفقيه الأصولي المحقق

الشيخ آغا رضا ابن محمد هادي الهمداني قدس سره

المتوفى سنة ١٣٢٢ هـ

الجزء الثاني

تحقيق

المؤسسة الجعفرية لإحياء التراث

« قم المقدسة »

هويّة الكتاب



الكتاب: مصباح الفقيه/ ج٢

المؤلّف: العلامة آغا رضا الهمداني

التحقيق: محمد الباقري ـ نور علي النوري ـ محمد الميرزائي

الإشراف: السيّد نور الدين جعفريان

نشر: مؤسسة مهدي الموعود «عج»

التصوير الفنّي (الزينگغراف): الناشرون ـ قم

الطبعة: الأولى ـ ربيع الأول ـ ١٤١٨ هـ

المطبعة: مكتب الاعلام الاسلامي ـ قم

الكمّية: ٣٠٠٠ نسخة

السعر: ١٠٠١ تومان

بسمه تعالى

طبع هذا المجلّد من كتاب

«مصباح الفقيه»

لذكرى هؤلاءِ الأخيار

١ ـ المرحوم المغفور الحاج أبى القاسم علاقه بنديان

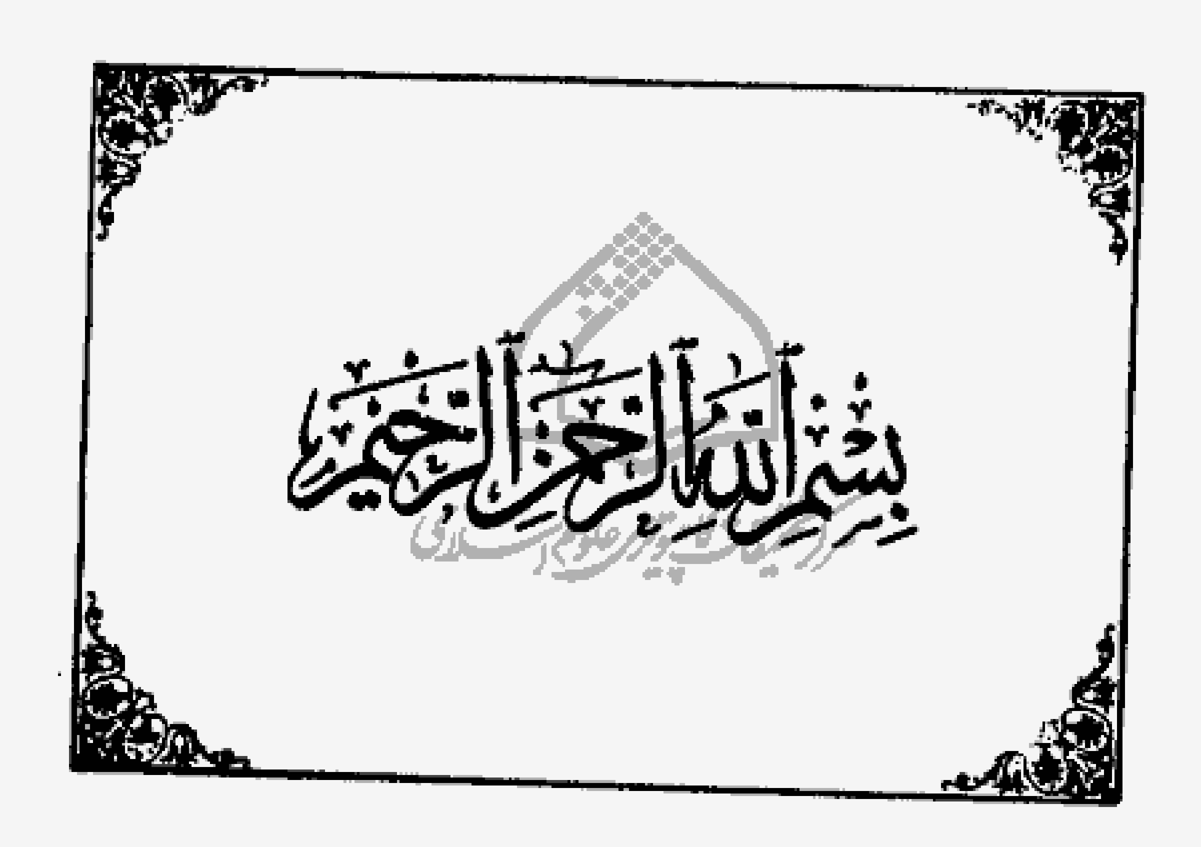
٢ ـ المرحوم المغفور الحاج محمّد علاقه بنديان

٣ ـ المرحومه المخدّره الحاجّة اختر خزائى

راجين من الله عزّ اسمه أن يتقبّل هذا العمل

و يوصل ثوابه لأرواح هؤلاءِ المرحومين

غفر الله لنا و لهم فإنّه وليّ كريم.


بسم الله الرحمن الرحيم

(الركن الثاني : في الطهارة المائية)

(وهي : وضوء وغسل)

(وفي الوضوء فصول) :

(الفصل الأوّل : في الأحداث الموجبة للوضوء)

الحدث قد يطلق في عرف الفقهاء ويراد منه حدوث الأشياء التي يترتّب عليها فعل الطهارة، وقد يطلق علىٰ الأثر الحاصل من ذلك، وقد يطلق علىٰ نفس تلك الأشياء مسامحةً، والأوّل هو المراد هنا.

وهذه الأشياء قد يُعبَّر عنها بالأسباب؛ لكونها مؤثّراتٍ في مطلوبيّة الطهارة، وقد يُعبَّر عنها بالموجبات؛ نظراً إلىٰ ترتّب الوجوب عليها عند وجوب الغاية، ويمكن أن يراد من الوجوب معناه اللغوي، وهو الثبوت، فيكون مرادفاً للسبب، وقد يعبّر عنها بالنواقض باعتبار طروّها علىٰ الطهارة.

وإطلاق هذه العناوين علىٰ الأشياء المعهودة إنّما هو باعتبار اقتضائها في حدّ ذاتها للآثار المذكورة علىٰ تقدير قابلية المحلّ، فهي متساوية في الصدق.

والمراد بالأحداث الموجبة للوضوء هي الأحداث المقتضية لخصوص الوضوء، فيخرج ما يقتضيه مع الغسل.

وربّما يناقش في إطلاق السبب والموجب علىٰ النواقض؛ لأنّ مطلوبية الوضوء ووجوبه المقدّمي مسبّبة عن مطلوبية الغايات لا عن

وجود النواقض .

ويدفعها : أنّ وجوب ذي المقدّمة إنّما يقتضي وجوب إيجاد المقدّمة علىٰ تقدير فقدها ، فوجوب الصلاة لا يقتضي وجوب فعل الوضوء إلّا في حقّ الفاقد ؛ لأنّ طلبه من الواجد طلب تحصيل الحاصل ، فحدوث الحدث من المتطهّر سبب لحصول التقدير وتنجّز الطلب ، فلا منافاة بين كون وجوب الوضوء ومطلوبيته مسبّباً عن مطلوبية غايته وعن وجود الحدث ؛ لأنّ السببين ليسا في مرتبة واحدة ، بل الحدث هو السبب القريب ؛ إذ لولاه لما وجب إعادة الوضوء ، إلّا أنّ سببيّته للوجوب مسبّبة عن وجوب الغاية ؛ إذ لولاه لما وجب الوضوء بحدوثه ، فكلٌّ منهما سبب لوجوب الوضوء علىٰ سبيل الحقيقة .

ولا يتفاوت الحال في ذلك بين أن يكون الحدث قذارةً معنويّةً مانعةً من الدخول في الصلاة أو تكون الطهارة أمراً وجوديّاً يجب تحصيلها مقدمةً للصلاة ؛ لأنّ الحدث علىٰ كلّ تقدير يؤثّر في أن يتولّد من ذي المقدّمة أمر متعلّق بالمكلّف إمّا بإزالة الحالة المانعة أو بتحصيل الشرط بفعل الوضوء ، وبهذه الملاحظة يصح إطلاق السبب والموجب عليه .

نعم ، قضية حصرهم موجبات الوضوء وأسبابه بالأشياء المعهودة : أنّه لو وُجد مكلّف لم يصدر عنه شيء من تلك الأشياء ـ كالمخلوق دفعةً مثل آدم عليه السلام ـ يجوز له الدخول في الصلاة من دون وضوء إلّا أنّ كلماتهم كإطلاقات الأخبار منصرفة عن مثل الفرض ؛ لكونه مجرّد فرض ، فلا يعلم

أنّ مرادهم الحصر حتىٰ بالنسبة إلىٰ هذا الفرد، لكن مقتضىٰ تفسيرهم للحدث بأنّه حالة مانعة من الصلاة: جواز الدخول في الصلاة في الفرض المزبور؛ لأنّ الشيء لا يوصف بالمانعية إلّا أن يكون وجوده مؤثّراً في عدم الممنوع بأن يكون مقتضي الوجود موجوداً ومَنَعه المانع من التأثير، فلازمها أن تكون الطهارة ـ التي هي شرط في الصلاة ـ عبارةً عن عدم تلك الحالة لا أمراً وجوديّاً مقارناً لعدم الحدث، وإلّا لكان عدم جواز الدخول في الصلاة مسبّباً عن فقد المقتضي لا وجود المزاحم، فالطهارة عن الحدث علىٰ هذا التقدير من الأعدام المقابلة للملكات، نظير الطهارة المقابلة للخبث، أو الطهارة المقابلة للقذارات الصورية.

وقد يقال: إنّ الطهارة أيضاً أمر وجودي كالحدث، فهما متضادّان، والمكلّف الذي فرضنا وجوده دفعةً لا يوصف بشيء منهما، فلا يجوز له فعل الصلاة ونحوها من الأمور المشروطة بالطهور، ويجوز له فعل ما يكون الحدث مانعاً منه، كما لو نذر أن لا يدخل المسجد وهو محدث.

واستدلّ لذلك: بإطلاق قوله تعالىٰ: ﴿**إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم**﴾[1] وقوله عليه السلام: «إذا دخل الوقت وجب الصلاة والطهور»[2] فإنّهما يعمّان الشخص المفروض، ومقتضىٰ عمومهما له: كون الطهارة أمراً وجوديّاً.

---

(١) سورة المائدة: ٦.

(٢) الفقيه ١: ٢٢/٦٧، التهذيب ٢: ٥٤٦/١٤٠، الوسائل، الباب ٤ من أبواب الوضوء، الحديث ١، والحديث عن الإمام الباقر عليه السلام.

واستدلّ أيضاً: بحكمهم أنّ مَنْ تيقّن الحدث والطهارة وشكّ في المتأخّر منهما يتوضّأ، فلو كانت الطهارة أمراً عدمياً موافقاً للأصل، لكان حكمه كالشاكّ في المتأخّر من الخبث والطهارة في بنائه على أصالة الطهارة.

وفي الجميع مالا يخفىٰ.

أمّا الآية ـ فمع قطع النظر عمّا ورد في تفسيرها من أنّ المراد بها القيام من النوم ـ ففيها: أنّها مخصوصة بما عدا المتطهّر؛ إذ لا يجب عليه الوضوء نصّاً وإجماعاً، وكون الشخص المفروض غير متطهّر أوّل الكلام، مضافاً إلىٰ انصرافها عن مثل الفرض.

وبهذا ظهر لك الجواب عن الرواية أيضاً، مع أنّ الطهور فيها أعمّ ممّا هو قسيم للحدث الأكبر، مع أنّه لا مجال لتوهّم كونه أمراً وجودياً، وإلّا لوجب الغسل علىٰ مَنْ لم يحدث منه سببه، فتأمّل.

وأمّا مسألة مَنْ تيقّنهما وشكّ في المتأخّر فليست شاهدةً للمدّعىٰ؛ لأنّ الأصل الذي يرجع إليه بعد تعارض الأصلين هو الأصل العملي المجعول للشاكّ، وهو أصالة الطهارة في المثال، وقاعدة الاشتغال فيما نحن فيه، لا الحالة الأصلية، كما سيتّضح لك في محلّه إن شاء الله.

هذا، ولكنّ الإنصاف أنّ ما يشهد من الأخبار بكون أثر الوضوء أمراً وجودياً أكثر ممّا يشهد بكون أثر الحدث كذلك، كما تعضده مشروعية التجديد، وقد ورد التعبير عنه في الأخبار بأنّه نور علىٰ نور[1]، ووقع

---

(١) الفقيه ١: ٢٦/٨٢، الوسائل، الباب ٨ من أبواب الوضوء، الحديث ٨.

التعبير عن الأحداث في النصوص والفتاوي بالنواقض، ومقتضاها: كون المنقوض أمراً وجودياً وإلّا لكان إطلاق النقض مسامحةً، بل كان الوضوء ناقضاً للحدث، وحيث لا يترتّب على تنقيح المقام فائدة مهمّة لا يهمّنا الإطالة في تحقيقه، والله العالم بحقائق أحكامه.

(وهي) أي الأحداث الموجبة للوضوء **(ستّة: خروج البول)** وما بحكمه من البلل المشتبه **(والغائط)** وهو معروف، ومع الشكّ يرجع إلى الأصل **(والريح)** المسمّاة لدى العرف بالضرطة والفسوة **(من الموضع المعتاد)** خروجها منه بمقتضى الخلقة الأصلية لنوع الانسان، أي: القُبُل والدُبُر إجماعاً كتاباً وسُنّة.

ولا يعتبر اعتياد خروجها منهما في خصوص الشخص بلا خلاف فيه ظاهراً، كما يدلّ عليه إطلاق النصوص والفتاوي ومعاقد إجماعاتهم، وعن جملة منهم التصريح بذلك.

ودعوى انصراف الإطلاقات عمّا يخرج من الموضع الطبيعي مع عدم الاعتياد ممّا لا ينبغي الالتفات إليها.

هذا إذا خرج شيء من الثلاثة من مخرجه الطبيعي، ولو خرج شيء منها من غير مخرجه الطبيعي فكالطبيعي نقض مطلقاً وإن لم يصر مخرجه معتاداً في قول محكي عن صريح الحلّي والتذكرة[1] وظاهر كلّ مَنْ أطلق الثلاثة، وقوّاه غير واحد من متأخّري المتأخّرين.

---

(١) حكاه عنهما الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ٦٣، وانظر: السرائر ١: ١٠٦، وتذكرة الفقهاء ١: ٩٩ ـ ١٠٠.

(ولو خرج الغائط ممّا دون المعدة) دون ما فوقها **(نقض)** مطلقاً **(في قول)** محكي عن الشيخ والقاضي[١]؛ استناداً في عدم ناقضية ما خرج ممّا فوقها بعدم تسميته غائطاً.

ومرجعه إلىٰ قول الحلّي؛ لأنّ ذكر الغائط بحسب الظاهر من باب المثال، ومنع التسمية في بعض الفروض كلام في الصغرىٰ، لا أنّه خلاف في الحكم الشرعي.

(ولو اتّفق المخرج) خلقةً أو لأجل انسداد الطبيعي **(في غير الموضع المعتاد)** المتعارف للنوع، **(نقض)** بعد صيرورته معتاداً بلا خلاف يعتدّ به فيه ظاهراً، بل عن غير واحد دعوىٰ الإجماع عليه.

(وكذا لو خرج الحدث من جرح ثم صار معتاداً) ولو لم ينسدّ الطبيعي علىٰ المشهور، بخلاف ما لو لم يصر معتاداً.

وعن بعض أنّه لا ينقض إلّا مع انسداد الطبيعي.

ولقد أعجب في الحدائق[٢] حيث اختار عدم ناقضية الخارج من غير السبيلين مطلقاً ولو مع الانسداد، فلا يكون لما عدا النوم من النواقض أثر في حقّ فاقد السبيلين.

وكيف كان فمستند القول بناقضيتها علىٰ الإطلاق من دون فرق بين المخرج الطبيعي وغيره: عموم قوله تعالىٰ: **﴿أو جاء أحد منكم من**

---

(١) حكاه عنهما الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ٦٣، وانظر: المبسوط ١: ٢٧، والخلاف ١: ١١٥، المسألة ٥٨، وجواهر الفقه (ضمن الجوامع الفقهية): ٤١١.

(٢) الحدائق الناضرة ٢: ٩٠ ـ ٩١.

الغائط ﴾[١].

ورواية زكريا بن آدم، قال: سألت الرضا عليه السلام عن الناصور[٢] أينقض الوضوء؟ قال: «إنما ينقض الوضوء ثلاث: البول والغائط والريح»[٣].

ورواية الفضل قال: سأل المأمون الرضا عليه السلام: عن محض الإسلام، فكتب إليه في كتاب طويل «ولا ينقض الوضوء إلّا غائط أو بول أو ريح أو نوم أو جنابة»[٤].

وفي صحيحة زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا يوجب الوضوء إلّا من الغائط أو بول أو ضرطة تسمع صوتها أو فسوة تجد ريحها»[٥].

ونوقش فيها: **أوّلاً**: بانصرافها إلى المعتاد.

وثانياً: بلزوم تقييدها بالأخبار المستفيضة الحاصرة للناقض فيما يخرج من طرفيك.

مثل: صحيحة زرارة، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام وأبي عبدالله عليه السلام:

---

(١) سورة المائدة ٥: ٦.

(٢) الناسور ـ بالسين والصاد جميعاً ـ: علّة تحدث في حوالي المقعدة. الصحاح ٢: ٨٢٧ «نسر».

(٣) الكافي ٣: ٢/٣٦، الوسائل، الباب ٢ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٦.

(٤) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٢٣، الوسائل، الباب ٢ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٨.

(٥) التهذيب ١: ١٠١٦/٣٤٦، الوسائل، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٢.

ما ينقض الوضوء؟ فقالا: «ما يخرج من طرفيك الأسفلين من الذكر والدبر من الغائط أو البول أو مني أو ريح والنوم حتىٰ يذهب العقل، وكلّ النوم يكره إلّا أن تكون تسمع الصوت»[١].

وفي صحيحة أُخرىٰ لزرارة: «لا ينقض الوضوء إلّا ما خرج من طرفيك أو النوم»[٢].

وموثّقة أديم بن الحرّ أنّه سمع أبا عبدالله عليه السلام يقول: «ليس ينقض الوضوء إلّا ما خرج من طرفيك الأسفلين»[٣] اللذين أنعم الله عليك بهما[٤].

وفي صحيحة ابن بزيع عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في حديث طويل، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: لا ينقض الوضوء إلّا ما خرج من طرفيك اللذين جعل الله لك» أو قال: «اللذين أنعم الله بهما عليك»[٥] إلىٰ غير ذلك من الأخبار.

ويمكن الخدشة في دعوى الانصراف أوّلاً: بأنّ مقتضاها الالتزام

---

(١) الكافي ٣: ٦/٣٦، التهذيب ١: ١٥/٩ الوسائل، الباب ٢ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٢.

(٢) التهذيب ١: ٢/٦، الاستبصار ١: ٢٤٤/٧٩، الوسائل، الباب ٢ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

(٣) التهذيب ١: ٣٦/١٦، الوسائل، الباب ٢ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٣.

(٤) جملة: «اللذين ... بهما» ليست من الرواية الموثّقة.

(٥) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٤٤/١٨، الوسائل الباب ٢ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٩.

بعدم استفادة حكم ما عدا الأفراد المتعارفة من حيث المخرج وكيفية الخروج ومقدار الخارج من تلك المطلقات، فيجب أن يلتزم بعدم ناقضيتها في غير المتعارف بحسب النوع مطلقاً وإن صار متعارفاً في خصوص شخص. وهو في أغلب فروضه مخالف للإجماع.

اللّهمّ إلّا أن يتشبّث في إثبات الناقضية في الأفراد الغير المتعارفة في موارد الإجماع بالإجماع أو الأخبار الخاصّة.

ولكنّه يتوجّه عليه حينئذٍ: أنّ انعقاد الإجماع في هذه الموارد وكذا ورود الأدلّة الخاصّة المطابقة للعمومات كاشف عن عدم مدخلية العوارض المشخّصة في موضوع الحكم، وأنّ المراد منه في الأدلّة الشرعية مطلق طبيعة الحدث من دون ملاحظة خصوصيّة من الخصوصيّات، كما يفصح عن ذلك ملاحظة وجه الحكم في النصوص الخاصّة وكيفيّة استدلال العلماء في فتاويهم.

وثانياً: أنّ انصرافها عن الأفراد الخارجة عن مخرج غير طبيعي انصراف بدوي منشؤه ندرة الوجود، وقد مرّ غير مرّة أنّ الانصراف الناشئ عن ندرة الوجود أو أُنس الذهن ببعض الأفراد لبعض العوارض ممّا لا يلتفت إليه في صرف المطلقات.

نعم، لمانع أن يمنع ظهور الأخبار المتقدّمة في إرادة الإطلاق بادّعاء ورودها في مقام بيان حكم آخر، وهو حصر النواقض في هذه الأشياء، لا كون هذه الأشياء ناقضةً على الإطلاق، فلا يجوز الأخذ بإطلاقها من هذه الجهة؛ لأنّ من شرط التمسّك بالإطلاق أن لا يكون مسوقاً لبيان حكم

آخر .

ولكن يرد عليه : أنّ المتأمّل في الأخبار ـ خصوصاً في صحيحة زرارة ، المتقدّمة التي وقع التعرّض فيها لبيان الريح الناقضة ـ لا يكاد يرتاب في عدم انحصار المقصود بالروايات في بيان عدم ناقضية ما عدا المذكورات ، بل المراد منها بيان ناقضية هذه الأشياء وعدم ناقضية غيرها ، ولذا لم يناقش أحد في إطلاقها من هذه الجهة .

هذا ، مع أنّ في إطلاق الآية ـ مضافاً إلىٰ ما يستفاد من بعض الروايات الآتية ـ غنىً وكفايةً .

وأمّا الأخبار الحاصرة للناقض فيما يخرج من طرفيك فلا تصلح لتقييد المطلقات ؛ لأنّ انحصار طريق الأشياء المعهودة عادة في السبيلين يمنع ظهور هذه الأخبار المقيّدة في إرادة التقييد والتحرّز عن نفس هذه الأشياء علىٰ تقدير خروجها من غير مخرجها المعتاد .

هذا ، مضافاً إلىٰ عدم ظهور هذه الأخبار في حدّ ذاتها في إرادة التخصيص ؛ إذ ليس المراد منها أنّ خروج الشيء من السبيلين من حيث هو سبب للنقض ، وإلّا للزم تخصيص الأكثر ، بل المراد منها أنّ الشيء الذي صفته أنّه يخرج من السبيلين بمقتضىٰ العادة ناقض ، والمراد منه الأشياء المعهودة .

ولا تتوهّم أنّ مقتضىٰ ما ذكرنا : ناقضية الثلاثة مطلقاً وإن أصابته من خارج ولم تكن خرجت من نفسه ؛ لأنّ اعتبار خروجها منه في الناقضية يفهم عرفاً من نسبة النقض إليها ، نظير قولنا : البول ناقض للوضوء ،

والمذي ليس بناقض.

وممّا يؤيّد عدم ظهور هذه الأخبار في إرادة التقييد عدم استفادة المشهور منها ذلك، ولذا التزموا بناقضية الخارج من غير السبيلين بشرط الاعتياد. واستدلّ لهم بإطلاقات الأدلّة، وعدم صلاحية المقيّدات للتقييد؛ لورود القيد مورد الغالب، وحينئذٍ يتوجّه عليهم سؤال الفرق بين الاعتياد وعدمه.

ولا تُسمع منهم دعوىٰ انصراف البول والغائط والريح المذكورة في الروايات إلىٰ الأفراد الخارجة من مخرجها المتعارف لكلّ شخص بحسبه؛ لأنّها مجازفة من القول، فإنّ المتبادر منها إمّا صرف هذه الطبائع من حيث هي، أو ما خرج منها من مخرجها المتعارف بحسب النوع، وأمّا الواسطة بين الأمرين فلا تكاد تخطر في أذهان المخاطبين.

هذا كلّه، مع أنّ في بعض تلك الأخبار المقيّدة ما يدلّ علىٰ عموم الحكم وعدم اختصاصه بما يخرج من المخرج المتعارف.

مثل: ما عن العلل وعيون الأخبار عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه‌السلام، قال: «إنّما وجب الوضوء ممّا خرج من الطرفين خاصّة، ومن النوم دون سائر الأشياء، لأنّ الطرفين هما طريق النجاسة، وليس للإنسان طريق تصيبه النجاسة من نفسه إلّا منهما، فأُمروا عندما تصيبهم تلك النجاسة من أنفسهم»[1] الحديث.

---

(١) علل الشرائع: ٢٥٧، عيون أخبار الرضا عليه‌السلام ٢: ١٠٤، الوسائل، الباب ٣ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١٣.

وعن محمّد بن سنان في جواب العلل عن الرضا عليه السلام، قال: «وعلّة التخفيف في البول والغائط، لأنّه أكثر وأدوم من الجنابة، فرضي فيه بالوضوء لكثرته ومشقّته ومجيئه بغير إرادة منهم ولا شهوة، والجنابة لا تكون إلّا باستلذاذ منهم»[١].

وظاهر هاتين الروايتين كون وجوب الوضوء من مقتضيات خروج تلك الطبائع من حيث هي، وتخصيص الطرفين بالذكر؛ لكونهما سبيلها بمقتضى العادة.

فالإنصاف: أنّ القول بناقضيتها مطلقاً مع أنّه أحوط لا يخلو عن قوّة.

ولا فرق فيها بين قليلها وكثيرها ولا بين خروجها بتدافع الطبيعة أو بإخراجها قهراً بآلة ونحوها؛ لما عرفت من أنّه يستفاد من مجموع الأدلّة خصوصاً الروايتين الأخيرتين: دوران الحكم مدار خروج تلك الطبائع من حيث هي من دون مدخلية العرف والعادة في ذلك أصلاً، فالمدار على صدق الاسم على ما خرج عرفاً لا غير.

وممّا يدلّ على عدم الفرق بين القليل والكثير ـ مضافاً إلى ما عرفت ـ رواية عمّار بن موسى عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سُئل عن الرجل يكون في صلاته فيخرج منه حبّ القرع[٢] كيف يصنع؟ قال: «إن كان خرج

---

(١) عيون أخبار الرضا ٢: ١/٨٨، الوسائل، الباب ٢ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١٠

(٢) القرع: حمل اليقطين، الواحدة: قرعة، وتسمّى الدبا. مجمع البحرين ٤: ٣٧٨ «قرع».

نظيفاً من العذرة فليس عليه شيء ولم ينقض وضوؤه ، وإن خرج متلطّخاً بالعذرة فعليه أن يعيد الوضوء ، وإن كان في صلاته قطع الصلاة وأعاد الوضوء والصلاة»[١] .

ويدلّ عليه أيضاً ما يدلّ علىٰ ناقضية الرطوبة المشتبهة[٢] .

تنبيه : لا عبرة في الريح بسماع الصوت واستشمام الريح ؛ لإطلاقات الأدلّة . والتقييد بهما في صحيحة زرارة ، المتقدّمة[٣] وغيرها ؛ لكونهما طريقاً عادياً للعلم بتحقّقها لا لمدخليتهما في الموضوع ، كما يشهد بذلك الأخبار المستفيضة :

ففي رواية معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام : «إنّ الشيطان ينفخ في دُبُر الإنسان حتىٰ يخيّل إليه أنّه خرج منه الريح فلا ينقض وضوءه إلّا ريح يسمعها أو يجد ريحها»[٤] .

وفي رواية عبدالرحمن بن أبي عبدالله أنّه قال للصادق عليه السلام : أجد الريح في بطني حتىٰ أظنّ أنّها قد خرجت ، فقال : «ليس عليك وضوء حتىٰ تسمع الصوت أو تجد الريح» ثم قال : «إنّ إبليس يجلس بين أليتي الرجل فيحدث ليشكّكه»[٥] .

---

(١) التهذيب ١ : ٢٠/١١ ، الاستبصار ١ : ٢٥٨/٨٢ ، الوسائل ، الباب ٥ من أبواب نواقض الوضوء ، الحديث ٥ .

(٢) أنظر : الوسائل ، الباب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء ، الأحاديث ٥ و٦ و٩ .

(٣) تقدّمت في ص١٣ .

(٤) التهذيب ١ : ١٠١٧/٣٤٧ ، الاستبصار ١ : ٢٨٩/٩٠ ، الوسائل ، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء ، الحديث ٣ .

(٥) الفقيه ١ : ١٩٣/٣٧ ، الوسائل ، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء ، الحديث ٥ .

وعن الفقه الرضوي: ولا يجب عليك الإعادة إلّا من بول أو مني أو غائط أو ريح تستيقنها، فإن شككت في ريح أنّها خرجت منك أم لم تخرج فلا تنقض من أجلها إلّا أن تسمع صوتها أو تجد ريحها، وإن استيقنت أنّها خرجت منك فأعد الوضوء سمعت وقعها أم لم تسمع وشممت ريحها أم لم تشم[1]. إلىٰ غير ذلك من الأخبار.

وقد ورد التنصيص علىٰ عدم مدخلية الوصفين في الموضوع في رواية قرب الإسناد عن علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه موسىٰ عليه السلام قال: وسألته عن رجل يكون في الصلاة فيعلم أنّ ريحاً قد خرجت فلا يجد ريحها ولا يسمع صوتها، قال: «يعيد الوضوء والصلاة، ولا يعتدّ بشيء ممّا صلّىٰ إذا علم ذلك يقيناً»[2].

فما عن بعض المتأخّرين من الإشكال في العموم ـ نظراً إلىٰ التقييد في الصحيحة ولزوم حمل المطلق علىٰ المقيّد ـ في غير محلّه.

(و) الرابع (النوم) المستولي علىٰ القلب الموجب لتعطيل الحواسّ عن الإحساس، والظاهر أنّ هذا هو النوم الحقيقي، وإطلاقه علىٰ مبادئه مسامحة؛ لصحّة السلب عرفاً.

ويشهد بذلك أخبار الباب، فإنّ مقتضىٰ أكثرها كون النوم مطلقاً من

---

(١) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ٦٧، مستدرك الوسائل، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٢.

(٢) قرب الإسناد: ٧٦٩/٢٠٠، الوسائل، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٩.

النواقض، بل في بعضها التنصيص على الإطلاق وإناطة الحكم على حقيقة النوم:

ففي رواية زيد الشحّام، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام: عن الخفقة والخفقتين، فقال: «ما أدري ما الخفقة والخفقتان، إنّ الله تعالى يقول: ﴿بل الإنسان على نفسه بصيرة﴾[1] إنّ عليّاً عليه السلام كان يقول: مَنْ وجد طعم النوم فإنّما أوجب عليه الوضوء»[2].

وصحيحة عبدالرحمن بن الحجّاج مثلها إلّا أنّه قال: «مَنْ وجد طعم النوم قائماً أو قاعداً فقد وجب عليه الوضوء»[3].

وإبقاء هذه الروايات على إطلاقها موقوف على أن يكون النوم الحقيقي هو النوم الموجب لتعطيل الحواسّ، وعليه تلتئم شتات الأخبار المختلفة الواردة لبيان معيار النوم الناقض.

ففي بعضها: «إذا ذهب النوم بالعقل فليعد الوضوء» كما في مصحّحة ابن المغيرة[4].

وفي صحيحة زرارة، المتقدّمة[5]: «والنوم حتى يذهب العقل».

---

(١) سورة القيامة ٧٥: ١٤.

(٢) التهذيب ١: ١٠/٨، الاستبصار ١: ٢٥٢/٨٠، الوسائل، الباب ٣ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٨.

(٣) الكافي ٣: ١٥/٣٧، الوسائل، الباب ٣ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٩.

(٤) التهذيب ١: ٤/٦، الاستبصار ١: ٢٤٥/٧٩، الوسائل، الباب ٣ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٢.

(٥) تقدّمت في ص١٣ ـ ١٤.

وفي صحيحته الأخرىٰ مضمرة اعتبر استيلاء النوم علىٰ القلب والحاسّتين.

قال: قلت له: الرجل ينام وهو علىٰ وضوء أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: «يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، وإذا نامت العين والأذن والقلب وجب الوضوء»[1].

وفي موثّقة ابن بكير عن أبي عبدالله عليه السلام، الواردة في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿إذا قمتم إلىٰ الصلاة﴾[2] بالقيام من النوم اعتبر غلبة النوم علىٰ السمع.

قال: قلت: ينقض النوم الوضوء؟ فقال: «نعم إذا كان يغلب علىٰ السمع ولا يسمع»[3].

والظاهر أنّ تخصيص السمع بالذكر في هذه الرواية؛ للملازمة العاديّة بين ذهاب العقل وعدم السماع، فلا منافاة بينها وبين الروايات السابقة، كما أنّه لا منافاة بينها وبين ما قيّد النوم الناقض بكونه (**الغالب علىٰ الحاسّتين**): السمع والبصر:

كخبر سعد عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «أذنان وعينان، تنام العينان ولا تنام الأذنان وذلك لا ينقض الوضوء، فإذا نامت العينان والأذنان

---

(١) التهذيب ١: ٨/١١، الوسائل، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

(٢) سورة المائدة ٥: ٦.

(٣) التهذيب ١: ٩/٧، الاستبصار ١: ٨٠/٢٥١، الوسائل، الباب ٣ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٧.

انتقض الوضوء»[1] إذ لا ينفكّ نوم الأذن عن نوم العين حتىٰ يتحقّق التنافي بين الروايتين.

ولأجل عدم الانفكاك وأخصّية نوم الأذن عن نوم العين نوقش في عبارة من اعتبر الأمرين في تحديد النوم الناقض كالمصنّف وغيره.

وفيه: أنّ ذكر الأمرين في عبائر العلماء بحسب الظاهر إنّما هو لمتابعة النصوص، وذكرهما بالخصوص في بعض النصوص علىٰ الظاهر من باب المثال، والمقصود بيان اعتبار ذهاب العقل وتعطيل الحواسّ عن الإحساس لا خصوص نوم العين.

ولا يبعد أن يكون وجه التخصيص كونهما أظهر الحواسّ في مقام التعريف والكشف عن النوم المستولي علىٰ القلب؛ لأنّ النائم ربما لا يعلم بزوال عقله أو تعطيل بعض حواسّه، كالذوق واللمس والشمّ، وأمّا تعطيل السمع والبصر فكثيراً ما يستكشف بالقرائن الخارجية، فلذا ذكرهما الأصحاب تبعاً للشارع طريقاً لمعرفة النوم الحقيقي الموجب لذهاب العقل.

ولا يعارض الأخبار المتقدّمة خبر أبي الصباح الكناني عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن الرجل يخفق وهو في الصلاة، فقال: «إن كان لا يحفظ حدثاً منه إن كان فعليه الوضوء وإعادة الصلاة، وإن كان يستيقن أنّه لم يحدث فليس عليه وضوء ولا إعادة الصلاة»[2] لأنّ المراد

---

(١) الكافي ٣: ١٦/٣٧، الوسائل، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٨.

(٢) التهذيب ١: ٨/٧، الاستبصار ١: ٨٠/ ٢٥٠، الوسائل، الباب ٣ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٦.

منه ـ علىٰ ما يقتضيه الجمع بينه وبين الأخبار السابقة ـ إن كان بحيث ذهب شعوره علىٰ نحو لا يستحسّ خروج الريح منه علىٰ تقدير تحقّقه، نقض، وإن كان علىٰ نحو يدرك من نفسه علىٰ سبيل اليقين أنّه لم يحدث، فليس عليه وضوء، ومن المعلوم أنّه لا يستيقن بذلك من نفسه مع زوال شعوره.

ولا يبعد أن يكون التعبير بهذا النحو من العبارة لأجل التورية عن المخالفين القائلين بعدم كون النوم من النواقض.

نعم، لولا احتمال كونه تقيّةً، لكان فيه إشعار بأنّ حكمة ناقضية النوم كون النائم في معرض خروج النواقض منه من دون شعور، لا لكون النوم في حدّ ذاته من النواقض، كما يؤيّده ما في ذيل رواية العلل، المتقدّمة حيث إنّه عليه السلام بعد أن بيّن علّة وجوب الوضوء ممّا خرج من السبيلين قال: «وأمّا النوم فإنّ النائم إذا غلب عليه النوم يفتح كلّ شيء منه واسترخىٰ، فكان أغلب الأشياء عليه فيما يخرج منه الريح، فوجب عليه الوضوء لهذه العلّة»[1] وظاهرها كون الاسترخاء وكون النائم في معرض هذه الأشياء أثّر في إيجاب الوضوء، لا أنّ وجوبه عليه يدور مدار خروج الريح حتىٰ يعارضها الأخبار المتقدّمة.

وقد ظهر لك أنّ مناط الانتقاض ـ علىٰ ما يستفاد من مجموع الأخبار ـ إنّما هو حصول النوم الذي يذهب به العقل ويوجب تعطيل الحواسّ، وتخصيص بعض آثاره بالذكر في بعض الروايات ـ كغلبته علىٰ

---

(١) علل الشرائع: ٢٥٨، الوسائل، الباب ٣ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١٣، وتقدّم بعضها في ص ١٧.

السمع أو عدم إحساسه ما يخرج منه من الريح ـ إنّما هو لكونه من الأمارات التي يستكشف بها حصول النوم، لا لمدخليتها في موضوع الحكم.

فما استشكله بعضٌ بالنسبة إلىٰ ناقضية نوم فاقد السمع ممّا لا وجه له، مضافاً إلىٰ شهادة مضمرة زرارة بصحّة ما ادّعيناه من أنّ تحقّق النوم حقيقةً هو المناط، وأنّ ما ذكر في الروايات لأجل كونها أمارةً عليه، فإنّه قال ـ بعد أن أجابه الإمام عليه‌السلام بقوله: «وإذا نامت العين والأذن والقلب وجب الوضوء» ـ: قلت: فإن حرّك في جنبه شيء ولم يعلم به، قال: «لا، حتىٰ يستيقن أنّه قد نام حتىٰ يجيء من ذلك أمر بيّن، وإلّا فإنّه علىٰ يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشكّ أبداً وإنّما ينقضه بيقين آخر»[1].

ولعمري إنّ المسألة لمن الواضحات فلا ينبغي الإطناب فيها.

ولا فرق في ناقضيّة النوم بين حصوله قاعداً أو قائماً أو مضطجعاً؛ لإطلاقات الأدلّة، مضافاً إلىٰ ورود التصريح بعدم الفرق بين الأحوال في غير واحد من الأخبار التي تقدّم بعضها.

فما يظهر من بعض الأخبار من التفصيل لا بُدّ من تأويله أو حمله علىٰ التقية.

كرواية عمران أنّه سمع عبداً صالحاً يقول: «مَنْ نام وهو جالس لم يتعمّد النوم فلا وضوء عليه»[2].

---

(١) التهذيب ١: ٨/١١، الوسائل، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

(٢) التهذيب ١: ٧/٦، الاستبصار ١: ٨٠/٢٤٨، الوسائل، الباب ٣ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١٤.

ورواية أبي بكر الحضرمي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام: هل ينام الرجل وهو جالس؟ فقال: «كان أبي يقول: «مَنْ نام وهو جالس مجتمع فليس عليه وضوء، وإذا نام مضطجعاً فعليه الوضوء»[1].

وأمّا مضمرة سماعة: عن الرجل يخفق رأسه وهو في الصلاة قائماً أو راكعاً، قال: «ليس عليه الوضوء» فظاهرها إرادة النعاس لا النوم الحقيقي الذي يذهب بالعقل.

بل وكذا ما أرسله في الفقيه، قال: سُئل موسىٰ بن جعفر عليه السلام: عن الرجل يرقد وهو قاعد هل عليه الوضوء؟ فقال: «لا وضوء عليه ما دام قاعداً ما لم ينفرج»[2] فإنّه لا يبعد دعوىٰ ظهور قوله عليه السلام: «ما لم ينفرج» في كونه كنايةً عن عدم ذهاب شعوره بحيث يميل كلّ عضو من أعضائه إلىٰ ما تقتضيه طبائعها.

ثمّ علىٰ تقدير تسليم ظهور هذه الأخبار في التفصيل يجب ردّ علمها إلىٰ أهله؛ لأنّها من الشواذ الموافقة للعامّة المعارضة بما هو أقوىٰ سنداً ودلالةً واعتضاداً بعمل الطائفة، بل إجماعهم.

وما عن الصدوق من العمل بهذه الأخبار[3] مع عدم تحقّق النسبة غير مُجْدٍ في خروجها عن الشذوذ، والله العالم.

---

(١) التهذيب ١: ٧/٧، الاستبصار ١: ٢٤٩/٨٠، الوسائل، الباب ٣ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١٥.

(٢) الفقيه ١: ١٤٣/٣٨، الوسائل، الباب ٣ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١٢.

(٣) انظر: مختلف الشيعة ١: ٨٩، المسألة ٤٨.

(وفي معناه) أي النوم نقضاً **(كلّ ما أزال العقل)** ولو باعتبار تصرّفاته بالفعل، كما في النائم **(من إغماء أو جنون أو سكر)** أو غير ذلك، وهذا هو الخامس من الأحداث الموجبة للوضوء بلا خلاف فيه ظاهراً.

وعن التهذيب إجماع المسلمين عليه[١].

وفي محكي المنتهىٰ: لا نعرف فيه خلافاً بين أهل العلم[٢].

وفي المدارك: هذا الحكم مجمع عليه بين الأصحاب[٣].

وعن الخصال: أنّ من دين الإمامية أنّ مذهب العقل ناقض[٤].

وعن البحار: أنّ أكثر الأصحاب نقلوا الإجماع عليه[٥].

وكيف كان فالظاهر عدم الخلاف في المسألة حيث لم ينقل التصريح بالمخالفة عن أحد وإن تردّد فيه بعض المتأخّرين كصاحب الحدائق[٦]؛ نظراً إلىٰ قصور الأدلّة ـ التي تشبّثوا بها لإثبات الحكم ـ عن ذلك، ولكن المتأمّل في كلماتهم لا يكاد يرتاب في أنّ تشبّثهم بالأدلّة الخاصّة في مقام الاستدلال إنّما هو لتطبيق الدليل علىٰ المدّعىٰ، لا

---

(١) حكاه عنه العاملي في مدارك الأحكام ١: ١٤٩، وانظر: التهذيب ١: ٥.

(٢) حكاه عنه العاملي في مفتاح الكرامة ١: ٣٧، وانظر: منتهىٰ المطلب ١: ٣٤.

(٣) مدارك الأحكام ١: ١٤٩.

(٤) حكاه عنه العاملي في مفتاح الكرامة ١: ٣٧.

(٥) حكاه عنه العاملي في مفتاح الكرامة ١: ٣٧، وانظر: البحار ٨٠: ٢١٥.

(٦) أُنظر: الحدائق الناضرة ٢: ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

لاستفادتهم حكم المسألة من هذه الأدلّة بحيث لو لم تكن لهم هذه الأدلّة لأفتوا بخلافه.

فالإنصاف أنّه قلّما يوجد في الأحكام الشرعية مورد يمكن استكشاف قول الإمام عليه السلام، أو وجود دليل معتبر من اتّفاق الأصحاب مثل المقام، كما أنّه قلّما يمكن الاطّلاع على الإجماع لكثرة ناقليه واعتضاد نقلهم بعدم نقل الخلاف كما فيما نحن فيه، فاتّفاق كلمة الأصحاب هو العمدة في المقام.

وربّما استدلّ له: بصحيحة معمر بن خلّاد، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل به علّة لا يقدر على الاضطجاع والوضوء يشتدّ عليه وهو قاعد مستند بالوسائد، فربما أغفى[1] وهو قاعد على تلك الحال، قال: «يتوضّأ» قلت له: إنّ الوضوء يشتدّ عليه، قال: «إذا خفي عنه الصوت فقد وجب عليه الوضوء»[2].

وأُورد عليه: أنّ الإغفاء لغةً بمعنى النوم، فلا يتمّ الاستدلال به على المطلوب.

وأُجيب عنه: بأنّ قوله عليه السلام: «إذا خفي عنه الصوت فقد وجب عليه الوضوء» مطلق فلا يتقيّد بالمقدّمة الخاصة.

وأُورد عليه بأنّ الضمير في قوله: «عنه» يرجع إلى الرجل المحدث

---

(١) أغفيت إغفاء: نمت. الصحاح ٦: ٢٤٤٨ «غفا».

(٢) الكافي ٣: ١٤/٣٧، التهذيب ١: ١٤/٩، الوسائل، الباب ٤ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

بالحدث المعهود ، أي الرجل الذي قد أغفىٰ ، فيكون التقييد باقياً بحاله .

وقد يقال : إنّ الإغفاء علىٰ تقدير تسليم كونه حقيقةً في النوم فالمراد منه في المقام علىٰ الظاهر هو الإغماء ؛ لأنّه هو الذي تقتضيه العلّة والمرض الشديد .

وفيه : أنّ عدم قدرته علىٰ الاضطجاع لعلّه يشهد بإرادته عدم التمكّن من النوم ، فتأخذه السنة ما دام مستنداً بالوسائد .

والحاصل : أنّه ليس في الرواية ظهور في إرادة الإغماء الحاصل من شدّة المرض .

واستدلّ أيضاً ببعض الأخبار المتقدّمة الدالّة علىٰ ناقضية النوم المزيل للعقل بدعوىٰ ظهورها في إناطة الحكم بزوال العقل ، فإذا وجب الوضوء بالنوم يجب بالجنون والإغماء بالأولوية .

وفيه : مالا يخفىٰ بعدما عرفت من كون الأخبار المتقدّمة مسوقةً لتحديد النوم الناقض ، لا لبيان أنّ علّة ناقضيته هي ذهاب العقل من حيث هو .

نعم ، في التعبير بقوله عليه‌السلام : «وإذا ذهب النوم بالعقل»[1] وقوله عليه‌السلام : «والنوم حتىٰ يذهب العقل»[2] إشعار بالعلّيّة ، وأمّا الدلالة فلا .

---

(١) التهذيب ١ : ٦/٤ ، الاستبصار ١ : ٧٩/٢٤٥ ، الوسائل ، الباب ٣ من أبواب نواقض الوضوء ، الحديث ٢ .

(٢) الكافي ٣ : ٣٦/٦ ، التهذيب ١ : ٩/١٥ ، الوسائل ، الباب ٢ من أبواب نواقض الوضوء ، الحديث ٢ .

واستدلّ أيضاً بقوله عليه السلام في رواية العلل، المتقدّمة[1] «وأمّا النوم فإنّ النائم إذا غلب عليه النوم يفتح كلّ شيء منه واسترخىٰ فكان أغلب الأشياء عليه فيما يخرج منه الريح، فوجب عليه الوضوء لهذه العلّة» ولا ريب في جريان هذه العلّة في كلّ مذهب للعقل.

وفيه: أنّ كون النائم في معرض حدوث هذا الحدث منه علّة لوجوب الوضوء عليه مطلقاً من العلل التعبّدية التي تتوقّف علىٰ التوظيف، وتعميم الشارع حكمه بالنسبة إلىٰ الموارد الخالية عن الحكمة المقتضية لثبوت الحكم، فهذه العلل من قبيل بيان الحِكَم والمقتضيات لشرع الحكم لا العلّة التامّة، ولذا لا يظنّ بأحد أن يحكم بانتقاض وضوء مَنْ عرض له حالة استرخاء وفتور علىٰ وجه لا يستحسّ بخروج الريح منه استناداً إلىٰ عموم العلّة المنصوصة.

هذا، مع أنّ كون غير النائم ممّن أزيل عقله كالنائم في فتح كلّ شيء منه بحيث يغلب عليه خروج الريح غير معلوم أو معلوم العدم.

واستدلّ أيضاً: بخبر دعائم الإسلام عن جعفر بن محمّد عن آبائه عليهم السلام «أنّ الوضوء لا يجب إلّا من حدث، وأنّ المرء إذا توضّأ صلّىٰ بوضوئه ذلك ما شاء من الصلاة مالم يحدث أو ينم أو يجامع أو يُغْمَ عليه أو يكن منه ما يجب منه إعادة الوضوء»[2].

ونوقش فيه: بعدم الاعتماد علىٰ الكتاب المذكور.

---

(١) تقدّمت في ص٢٤.

(٢) دعائم الإسلام ١: ١٠١.

وأُجيب : بانجبار الضعف بفتوىٰ الأصحاب وإجماعهم .

وفي كفاية إجماعهم في جبر سند الرواية ما لم يكن اعتمادهم عليها في الفتوىٰ تأمّل .

(و) السادس من الأحداث الموجبة لخصوص الوضوء : (الاستحاضة القليلة) خلافاً للمحكي عن الإسكافي[1]، فأوجب بها غسلاً في اليوم والليلة ، والعماني[2] فلم يوجب بها شيئاً ، وربما يوهمه كلام مَنْ لم يذكرها من النواقض ، وتفصيل الكلام فيها يأتي إن شاء الله في محلّه .

(ولا ينقض الطهارة مذي) وهو ما يخرج عند الملاعبة والتقبيل ونحوهما كما عن الصحاح والقاموس ومجمع البحرين[3] .

ويرجع إليه ما نُقل عن الهروي من أنّه أرقّ ما يكون من النطفة عند الممازحة والتقبيل[4]، وما عن ابن الأثير من أنّه البلل اللزج الذي يخرج من الذكر عند ملاعبة النساء[5] .

وفي مرسلة ابن رباط عن أبي عبدالله عليه السلام قال : «يخرج من الإحليل المني والمذي والودي والوذي ، فأمّا المني فهو الذي يسترخي

---

(١) حكاه عنه العلّامة في المختلف ١ : ٢١٠ ، المسألة ١٥١ .

(٢) حكاه عنه العلّامة في المختلف ١ : ٢٠٩ ، المسألة ١٥١ .

(٣) كما في جواهر الكلام ١ : ٤١١ ، وانظر : الصحاح ٦ : ٢٤٩٠ ، والقاموس المحيط ٤ : ٣٨٩ ، ومجمع البحرين ١ : ٣٨٨ «مذا» .

(٤ و ٥) كما في جواهر الكلام ١ : ٤١١ وانظر : النهاية ـ لابن الأثير ـ ٤ : ٣١٢ .

العظام ويفتر منه الجسد، وفيه الغسل، وأمّا المذي فهو الذي يخرج من شهوة ولا شيء فيه، وأمّا الودي فهو الذي يخرج بعد البول، وأمّا الوذي فهو الذي يخرج من الأدواء ولا شيء فيه»[١].

ويدلّ على عدم ناقضية المذي ـ مضافاً إلى الأخبار الحاصرة للنواقض، والمرسلة المتقدّمة ـ أخبار مستفيضة، بل كادت تكون متواترةً.

وقضيّة تفسير المذي في المرسلة المتقدّمة وفي كلمات اللغويين ـ كالأصحاب ـ بالماء الذي يخرج من شهوة: أنّ موضوع هذه الأخبار الكثيرة هو هذا الماء الخارج من شهوة، وفي بعضها التنصيص على عدم ناقضية ما يخرج منه بشهوة.

مثل: ما رواه ابن أبي عمير عن غير واحد من أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام: «ليس في المذي من الشهوة ولا من الإنعاظ ولا من القُبلة ولا من مسّ الفرج ولا من المضاجعة وضوء، ولا يغسل منه الثوب ولا الجسد»[٢].

وما عن الشيخ بإسناده عن الحسن بن محبوب عن عمر بن يزيد، قال: اغتسلت يوم الجمعة بالمدينة ولبست أثوابي وتطيّبت فمرّت بي وصيفة لي ففخذت بها وأمذيت وأمْنَتْ هي، فدخلني من ذلك ضيق،

---

(١) التهذيب ١: ٢٠/٤٨، الاستبصار ١: ٩٣/٣٠١، الوسائل، الباب ١٢ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٦.

(٢) التهذيب ١: ١٩/٤٧، الاستبصار ١: ٩٣/٣٠٠، الوسائل، الباب ٩ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٢.

فسألت أبا عبدالله عليه السلام عن ذلك، فقال: «ليس عليك وضوء»[١].

فما عن الإسكافي من التفصيل بين ما يخرج بشهوة وبين غيره[٢]، ضعيف وإن كان ربما يشهد له خبر أبي بصير: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: المذي يخرج من الرجل؟ قال: «أحدّ لك فيه حدّاً؟» قال: قلت: نعم جعلت فداك. قال: فقال: «إن خرج منك على شهوة فتوضّأ، وإن خرج منك على غير ذلك فليس عليك وضوء»[٣].

وصحيح علي بن يقطين: سألت أبا الحسن عليه السلام عن المذي أينقض الوضوء؟ قال: «إن كان من شهوة نقض»[٤].

وخبر الكاهلي: سألت أبا الحسن عليه السلام: عن المذي أينقض الوضوء؟ فقال: «ما كان منه بشهوة فتوضّأ منه»[٥].

ولكنّك خبير بقصور هذه الأخبار عن مكافئة ما تقدّم من وجوه، فهي محمولة على التقيّة، كبعض الأخبار الآمرة بالوضوء منه مطلقاً، كقول أبي الحسن عليه السلام في صحيحة يعقوب بن يقطين: عن الرجل يمذي في

---

(١) التهذيب ١: ٣٢٢/١٢١، الوسائل، الباب ١٢ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١٣.

(٢) حكاه عنه العلّامة الحلّي في المختلف ١: ٩٤، المسألة ٥٢.

(٣) التهذيب ١: ٤٤/١٩، الاستبصار ١: ٢٩٧/٩٣، الوسائل، الباب ١٢ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١٠.

(٤) التهذيب ١: ٤٥/١٩، الاستبصار ١: ٢٩٨/٩٣، الوسائل، الباب ١٢ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١١.

(٥) التهذيب ١: ٤٦/١٩، الاستبصار ١: ٢٩٩/٩٣، الوسائل، الباب ١٢ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١٢.

الصلاة من شهوة أو من غير شهوة، قال: «المذي منه الوضوء»[1].

وعن الشيخ أنّه حملها على التعجّب لا الإخبار، قال: ويمكن حملها على التقيّة[2].

أقول: ولعلّ حملها على الاستحباب أولى، كما تشهد به صحيحة ابن بزيع عن أبي الحسن عليه السلام، قال: سألته عن المذي، فأمرني بالوضوء منه ثم أعدت عليه سنة أخرى، فأمرني بالوضوء منه، وقال: «إنّ عليّاً عليه السلام أمر المقداد أن يسأل رسول الله صلى الله عليه وآله واستحيى أن يسأله، فقال: فيه الوضوء» قلت: وإن لم أتوضّأ، قال: «لا بأس»[3].

وفي الحدائق عن بعض فضلاء متأخّري متأخّرينا احتمال حمل مطلق الأخبار الواردة في المسألة على مقيّدها؛ جمعاً بين الأخبار، فيجب الوضوء ممّا خرج بشهوة دون غيره[4].

وفيه ـ بعد الغضّ عن الأخبار الصريحة الدالّة على عدم ناقضية الخارج عن شهوة، الراجحة على معارضاتها بمخالفتها للعامّة وموافقتها للأخبار الحاصرة، وكونها معمولاً بها عند الأصحاب دون معارضاتها ـ أنّ ما

---

(١) التهذيب ١: ٥٣/٢١، الاستبصار ١: ٣٠٦/٩٥، الوسائل، الباب ١٢ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١٦.

(٢) حكاه عنه الحرّ العاملي في الوسائل ذيل الحديث ١٦ من الباب ١٢ من أبواب نواقض الوضوء، وانظر: التهذيب ١: ٢١ ذيل الحديث ٥٣، والاستبصار ١: ٩٥ ذيل الحديث ٣٠٦.

(٣) التهذيب ١: ٤٢/١٨، الاستبصار ١: ٢٩٦/٩٢، الوسائل، الباب ١٢ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٩.

(٤) الحدائق الناضرة ٢: ١١١.

احتمله جمعاً بين الأدلّة ليس جمعاً، بل هو طرح للأخبار الكثيرة المعتبرة؛ لعدم تحمّلها هذا النحو من التقييد؛ إذ لو لم نقل بأنّ المذي حقيقة في خصوص الماء الذي لا ينفكّ عن الشهوة ـ كما تساعد عليه كلمات مَنْ عرفت ـ فلا شبهة في أنّ خروجه عن شهوة هو الفرد الغالب، فلا يجوز تنزيل المطلقات النافية للبأس على ما عداه؛ إذ من المستبعد جدّاً إرادة الأفراد النادرة من المطلقات الواردة في مقام البيان.

(و) كذا **(لا)** ينقض الطهارة **(ودي)** بالدال المهملة **(ولا وذي)** بالذال المعجمة.

أمّا الودي فهو ماء ثخين يخرج عقيب البول كما نصّ عليه جملة من العلماء، وتشهد عليه وعلى حكمه مرسلة ابن رباط، المتقدّمة[1].

وتدلّ عليه ـ مضافاً إلى الأخبار الحاصرة والمرسلة المتقدّمة ـ جملة من الأخبار التي تقدّم بعضها.

ففي صحيحة زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إن سال من ذكرك شيء من مذي أو ودي وأنت في الصلاة فلا تغسله ولا تقطع له الصلاة ولا تنقض له الوضوء وإن بلغ عقيبك، فإنّ ذلك بمنزلة النخامة، وكلّ شيء خرج منك بعد الوضوء فإنّه من الحبائل ومن البواسير، وليس بشيء، فلا تغسله من ثوبك إلّا أن تقذره»[2] إلى غير ذلك من الأخبار.

---

(١) تقدّمت في ص ٣١ ـ ٣٢.

(٢) الكافي ٣: ١/٣٩، الوسائل، الباب ١٢ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٢، وفيهما: «أو من البواسير».

وما وقع في بعض الأخبار من الوضوء منه ـ كرواية ابن سنان عن أبي عبدالله عليه‌السلام ، قال : «ثلاث يخرج من الإحليل وهو : المني وفيه الغسل ، والودي فمنه الوضوء ، لأنّه يخرج من دريرة البول» قال : «والمذي ليس فيه وضوء ، إنّما هو بمنزلة ما خرج من الأنف»[1] ـ محمول على الاستحباب أو التقيّة.

وعن الشيخ والعلّامة حمله على من ترك الاستبراء بعد البول وخرج منه شيء ؛ لأنّه يكون من بقية البول[2].

وفيه إشكال من جهة أنّ ترك الاستبراء يجعل البلل المشتبه بحكم البول لا المعلوم أنّه ودي.

والتعليل بأنّه لا بُدّ وأن يخرج معه أجزاء بولية ، فيه منع ، وعلى تقديره لا أثر لها ؛ لاستهلاكها بالودي قبل خروجها ، فمهما صدق على الماء الخارج اسم الودي يحكم بطهارته وعدم ناقضيّته ؛ لدوران الأحكام مدار الأسماء ، وكونه قبل الخروج بولاً أو دماً أو ملاقياً لشيء منهما لا أثر له على ما تقتضيه القواعد الشرعية ، والله العالم.

وأمّا الوذي بالذال المعجمة : في المجمع : أنّه ما يخرج عقيب إنزال

---

(١) التهذيب ١ : ٤٩/٢٠ ، الاستبصار ١ : ٣٠٢/٩٤ ، الوسائل ، الباب ١٢ من أبواب نواقض الوضوء ، الحديث ١٤.

(٢) حكاه عنهما الحرّ العاملي في الوسائل ، ذيل الحديث ١٤ من الباب ١٢ من أبواب النواقض ، وصاحب الجواهر فيها ١ : ٤١٥ ، وراجع : التهذيب ١ : ٢٠ ذيل الحديث ٤٩ ، والاستبصار ١ : ٩٤ ذيل الحديث ٣٠٢ ، ومنتهى المطلب ١ : ٣٣.

المني[١].

وفي مرسلة ابن رباط: «أنّه الذي يخرج من الأدواء»[٢].

وعلىٰ كلّ تقدير فلا شبهة في حكمه كما تدلّ عليه الأخبار الحاصرة وغيرها.

(ولا دم ولو خرج من أحد السبيلين عدا الدماء الثلاثة) كما تدلّ عليه ـ مضافاً إلىٰ الأخبار الحاصرة ـ الأخبار المستفيضة التي كادت تكون متواترةً، الواردة في الحجامة ودم الرعاف والقرحة وغيرها.

ففي رواية أبي بصير، قال: سألته عن الرعاف والحجامة وكلّ دم سائل، فقال: «ليس في هذا وضوء، إنّما الوضوء من طرفيك»[٣] الحديث.

وفي خبر أبي هلال، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام أينقض الرعاف والقيء ونتف الإبط الوضوء؟ فقال: «وما تصنع بهذا؟ هذا قول المغيرة ابن سعيد، لعن الله المغيرة، يجزئك من الرعاف والقيء أن تغسله ولا تعيد الوضوء»[٤] إلىٰ غير ذلك من الأخبار الكثيرة.

ولا يبعد أن يكون قول المغيرة لعنه الله هو السبب في أمره بالوضوء

---

(١) مجمع البحرين ١: ٤٣٣ «وذا».

(٢) تقدّمت المرسلة مع الإشارة الىٰ مصادرها في ص ٣١ ـ ٣٢.

(٣) الكافي ٣: ١٣/٣٧، التهذيب ١: ٣٣/١٥، الاستبصار ١: ٢٦٤/٨٤، الوسائل، الباب ٧ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١٠.

(٤) التهذيب ١: ١٠٢٦/٣٤٩، الوسائل، الباب ٧ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٨.

في خبر عبيد بن زرارة، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام: عن رجل أصابه دم سائل، قال: «يتوضّأ ويعيد» قال: «وإن لم يكن سائلاً توضّأ وبنىٰ» قال: «ويصنع ذلك بين الصفا والمروة»[١].

ويحتمل أن يكون مستحبّاً، كما يؤيّده ما روي من فعل علي عليه السلام من أنّه توضّأ بعد أن رعف دماً سائلاً[٢]. والله العالم.

(ولا قيء ولا نخامة ولا تقليم ظفر ولا حلق شعر).

ففي خبر زرارة عن أبي جعفر عليه السلام عن الرجل يقلّم أظفاره ويجزّ شاربه ويأخذ من شعر لحيته ورأسه هل ينقض ذلك وضوءه؟ فقال: «يا زرارة كلّ هذه سنّة والوضوء فريضة، وليس شيء من السنّة ينقض الفريضة وإنّ ذلك ليزيده تطهيراً»[٣].

وقد ورد التنصيص علىٰ حكم القيء في رواية أبي هلال، المتقدّمة[٤].

وأمّا النخامة فيستفاد حكمها بالخصوص من كثير من الأخبار الواردة في حكم المذي، وقد تقدّم بعضها.

---

(١) التهذيب ١: ١٠٢٢/٣٥٠، الاستبصار ١: ٢٦٧/٨٤، الوسائل، الباب ٧ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١٢.

(٢) التهذيب ١: ٢٩/١٣، الاستبصار ١: ٢٨٦/٨٥، الوسائل، الباب ٧ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١٣.

(٣) التهذيب ١: ١٠١٣/٣٤٦، الاستبصار ١: ٣٠٨/٩٥، الوسائل، الباب ١٤ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٢.

(٤) تقدّمت في ص ٣٧.

(ولا مسّ ذكر ولا دُبُر ولا قُبُل) ظاهراً وباطناً من نفسه أو من غيره، محلّلاً أو محرّماً، خلافاً للمحكي عن الصدوق من النقض بمسّ الرجل باطن دُبُره أو إحليله، أو فتحه[(١)].

وعن الإسكافي: النقض بمسّ ما انضمّ عليه الثقبتان ومسّ ظاهر الفرج من غيره بشهوة إذا كان محرّماً ومسّ باطن الفرجين محرّماً ومحلّلاً[(٢)].

وتدلّ عليه ـ مضافاً إلى حصر النواقض في الأخبار المعتبرة المستفيضة التي لا يكاد يرتاب المتأمّل فيها في كونها مسوقةً لبيان عدم ناقضيّة مثل هذه الأمور التي تشتّت فيها آراء العامّة بالمناسبات التي أدركها ذوقهم ـ الأخبار الخاصّة المستفيضة:

ففي صحيحة زرارة عن الباقر عليه‌السلام: «ليس في القُبْلة ولا المباشرة ولا مسّ الفرج وضوء»[(٣)].

وخبر عبدالرحمن بن أبي عبدالله عن أبي عبدالله عليه‌السلام، قال: سألته عن رجل مسّ فرج امرأته، قال: «ليس عليه شيء وإن شاء غسل يده، والقُبْلة لا يتوضّأ منها»[(٤)].

---

(١) كما في جواهر الكلام ١: ٤١٨، وانظر: الفقيه ١: ٣٩ ذيل الحديث ١٤٨.

(٢) كما في جواهر الكلام ١: ٤١٨ وحكاه عنه العلّامة في المختلف ١: ٩١، المسألة ٤٩.

(٣) الكافي ٣: ١٢/٣٧، الفقيه ١: ١٤٥/٣٨، التهذيب ١: ٥٩/٢٣، الاستبصار ١: ٢٧٧/٨٧، الوسائل، الباب ٩ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٣.

(٤) التهذيب ١: ٥٧/٢٢، الاستبصار ١: ٢٨١/٨٨، الوسائل، الباب ٩ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٦.

وخبر سماعة عن الصادق عليه السلام: عن الرجل يمسّ ذكره أو فرجه أو أسفل من ذلك وهو قائم يصلّي يعيد وضوءه؟ فقال: «لا بأس بذلك إنّما هو من جسده»[1] وقضية العلّة المنصوصة عدم الفرق بين ظاهره وباطنه.

وما في بعض الروايات من انتقاض الوضوء بشيء منها ـ كخبر عمّار عن الرجل يتوضّأ ثمّ يمسّ باطن دُبُره، قال: «نقض وضوءه، وإن مسّ باطن إحليله فعليه أن يعيد الوضوء، وإن كان في الصلاة قطع الصلاة ويتوضّأ ويعيد الصلاة، وإن فتح إحليله أعاد الوضوء وأعاد الصلاة»[2] وفي خبر أبي بصير: «إذا قبّل الرجل المرأة أو مسّ فرجها أعاد الوضوء»[3] ـ محمول على التقية أو الاستحباب.

(ولا لمس امرأة) كما وقع التصريح به في بعض الأخبار المتقدّمة.

(ولا أكل ما مسّته النار) ولا إنشاء الشعر، وكلام الفحش والكذب والغيبة وقتل البقّ والبرغوث والذباب ونتف الإبط ولمس الكلب ومصافحة المجوسي.

(ولا ما يخرج من السبيلين إلّا أن يخالطه شيء من النواقض).

ولا بالارتداد ولو في أثناء الوضوء، فلو تاب وأتمّ وضوءه بماء

---

(١) التهذيب ١: ١٠١٥/٣٤٦، الاستبصار ١: ٢٨٣/٨٨، الوسائل، الباب ٩ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٨.

(٢) التهذيب ١: ١٢٧/٤٥، الوسائل، الباب ٩ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١٠.

(٣) التهذيب ١: ٥٦/٢٢، الاستبصار ١: ٢٨٠/٨٨، الوسائل، الباب ٩ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٩.

طاهر من دون حصول المنافي ، صحّ وضوؤه علىٰ تقدير قبول توبته ، كما تدلّ عليه ـ مضافاً إلىٰ الأصل ـ الأخبار الحاصرة .

ودعوىٰ حبط عمله علىٰ وجه يجب عليه إعادة الوضوء ، **ممنوعة** ، بل هو كغيره من أعماله الماضية ، والله العالم .

ثمّ لا يخفىٰ عليك أنّ التعرّض لذكر أغلب الأشياء المذكورة بالخصوص مع عدم وقوع الخلاف فيها بين الأعلام إنّما هو لورودها في النصوص ، فالتصريح بذكرها للتنبيه علىٰ ذلك ، والله العالم .

* * * * *




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل (الثاني)

من الفصول التي لها نحو تعلّق بالوضوء: (**في أحكام الخلوة، وهي ثلاثة**):

(الأوّل في كيفية التخلّي)

(**ويجب فيه**) كما في غيره من الأحوال (**ستر العورة**) عن كلّ إنسان مميّز ما عدا الزوج والزوجة ومَنْ بحكمهما بلا خلاف فيه ظاهراً، بل في الجواهر: دعوىٰ الإجماع، بل ضرورة الدين عليه في الجملة[1].

وكذا يجب عليه حفظ النظر عن عورة مَنْ يجب عليه التستّر عنه.

وممّا يدلّ علىٰ وجوب ستر العورة وحرمة النظر إلىٰ عورة الغير: قوله تعالىٰ: ﴿**قل للمؤمنين يغضّوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم**﴾[2] الآية، ولو بمعونة ما ورد في تفسيره.

ففي مرسلة الصدوق عن الصادق عليه السلام أنّه سُئل عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿**قل للمؤمنين يغضّوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك**

---

(١) جواهر الكلام ٢: ٢.

(٢) سورة النور ٢٤: ٣٠.

أزكىٰ لهم﴾ فقال: «كلّ ما كان في كتاب الله من حفظ الفرج فهو من الزنا إلّا في هذا الموضع فإنّه للحفظ من أن ينظر إليه»[١].

وعن تفسير النعماني عن علي عليه السلام في قوله تعالىٰ: **﴿قل للمؤمنين يغضّوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكىٰ لهم﴾** معناه لا ينظر أحدكم إلىٰ فرج أخيه المؤمن أو يمكّنه من النظر إلىٰ فرجه، ثم قال: **﴿قل للمؤمنات يغضضن من أبصارهنّ ويحفظن فروجهنّ﴾**[٢] أي ممّن يلحقهنّ النظر كما جاء في حفظ الفرج، فالنظر سبب إيقاع الفعل من الزنا وغيره[٣].

وتدلّ عليه أيضاً السنّة المستفيضة:

ففي حديث المناهي عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله، قال: «إذا اغتسل أحدكم في فضاء من الأرض فليحاذر علىٰ عورته» وقال: «لا يدخل أحدكم الحمّام إلّا بمئزر، ونهىٰ من أن ينظر الرجل إلىٰ عورة أخيه المسلم» وقال: «مَنْ تأمّل عورة أخيه المسلم لعنه سبعون ألف ملك، ونهىٰ المرأة من أن تنظر إلىٰ عورة المرأة» وقال: «مَنْ نظر إلىٰ عورة أخيه المسلم أو عورة غير أهله متعمّداً أدخله الله مع المنافقين الذين كانوا يبحثون عن عورات الناس، ولم يخرج من الدنيا حتىٰ يفضحه الله إلّا أن يتوب»[٤].

---

(١) الفقيه ١: ٢٣٥/٦٣، الوسائل، الباب ١ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٣.

(٢) سورة النور ٢٤: ٣١.

(٣) الوسائل، الباب ١ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٥.

(٤) الفقيه ٤: ٢ و٤ ـ ١/٧، الوسائل، الباب ١ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٢.

وفي صحيحة حريز: «لا ينظر الرجل إلىٰ عورة أخيه المسلم»[١] إلىٰ غير ذلك من الأخبار الكثيرة.

وما وقع في بعض الأخبار من التعبير بلفظ الكراهة ـ كموثّقة ابن أبي يعفور، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام أيتجرّد الرجل عند صبّ الماء ترىٰ عورته أو يصبّ عليه الماء، أو يرىٰ هو عورة الناس؟ فقال: «كان أبي عليه السلام يكره ذلك من كلّ أحد»[٢] ـ فلا ينافي ظهور ما عداها في الحرمة؛ إذ كثيراً مّا يستعمل الكراهة في الأخبار في غير معناها المصطلح، وعلىٰ تقدير ظهورها في المعنىٰ الاصطلاحي فليس علىٰ وجه يصلح قرينة لصرف سائر الأخبار عن ظواهرها، بل من المستبعد جدّاً أن يكون المراد من النواهي الواردة في تفسير الآية الكراهة، كما لا يخفىٰ وجهه علىٰ المتتبّع في الأوامر والنواهي الواردة في الكتاب العزيز.

فما عن بعض متأخّري المتأخّرين: أنّه لو لم تكن مخافة خلاف الإجماع، لأمكن القول بكراهة النظر دون التحريم؛ جمعاً[٣]، ضعيف في الغاية.

وما ورد في تفسير حرمة عورة المؤمن علىٰ المؤمن بإظهار عيوبه وإذاعة سرّه ـ كما في رواية حذيفة بن منصور: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: شيء يقوله الناس: عورة المؤمن علىٰ المؤمن حرام، فقال: «ليس حيث

---

(١) التهذيب ١: ١١٤٩/٣٧٤، الوسائل، الباب ١ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١.

(٢) الكافي ٦: ٥٠١ ـ ٢٨/٥٠٢، الوسائل، الباب ٣ من أبواب آداب الحمّام، الحديث ٣.

(٣) حكاه عنه البحراني في الحدائق الناضرة ٢: ٤ ـ ٥، وكما في كتاب الطهارة ـ للشيخ الأنصاري ـ: ٦٨.

يذهبون إنّما عنىٰ عورة المؤمن أن يزلّ زلّة أو يتكلّم بشيء يعاب عليه فيحفظ عليه ليعيّره يوماً مّا»[١] وفي صحيحة ابن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن عورة المؤمن علىٰ المؤمن حرام، قال عليه السلام: «نعم» قلت: أعنىٰ سفليه؟ قال: «ليس حيث تذهب، إنّما هو إذاعة سرّه»[٢] ـ فلا ينافي الأدلّة المتقدّمة؛ إذ لا تدلّ هذه الروايات علىٰ جواز النظر إلىٰ عورة الغير حتىٰ تعارض الأدلّة المتقدّمة؛ لأنّ مفادها ليس إلّا أنّ المراد من هذه الرواية هو هذا المعنىٰ، لا أنّه يجوز النظر إلىٰ عورة الغير.

هذا، مع أنّ مقتضىٰ الجمع بين هذه الروايات وبين موثّقة حنّان: حمل هذه الروايات علىٰ بيان ما هو المقصد الأهمّ من الرواية المعروفة بين الناس، وأنّه ليس المقصود منها خصوص ما يفهمه الناس.

قال حنّان: دخلت أنا وأبي وعمّي وجدّي حمّاماً بالمدينة، فإذا رجل دخل بيت المسلخ، فقال: «ممّن القوم؟» فقلنا: من أهل العراق، قال: «وأيّ العراق؟» قلنا: كوفيّون، قال: «مرحباً بكم يا أهل الكوفة أنتم الشعار دون الدثار[٣]» ثم قال: «ما يمنعكم من الإزار؟ فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: عورة المؤمن علىٰ المؤمن حرام» إلىٰ أن قال: فسألنا عن الرجل، فإذا هو علي بن الحسين عليه السلام[٤].

---

(١) التهذيب ١: ١١٥٢/٣٧٥، الوسائل، الباب ٨ من أبواب آداب الحمّام، الحديث ١.

(٢) التهذيب ١: ١١٥٣/٣٧٥، الوسائل، الباب ٨ من أبواب آداب الحمّام، الحديث ٢.

(٣) الشعار: الثوب الذي يلي الجسد. والدثار: الذي هو فوق الشعار. والمعنىٰ: أنتم الخاصّة والناس العامّة. مجمع البحرين ٣: ٢٩٩ و٣٤٩ «دثر، شعر».

(٤) الفقيه ١: ٢٥٢/٦٦، الوسائل، الباب ٩ من أبواب آداب الحمّام، الحديث ٤.

ثم إنّ مقتضىٰ إطلاق النصّ والفتوىٰ ـ كظاهر الكتاب ـ: وجوب التستّر وحفظ الفرج عن كلّ ناظر عدا ما استثني من الزوج والزوجة ونحوهما من دون فرق بين كون الناظر مسلماً أو كافراً، صغيراً أو كبيراً، ذكراً أو أُنثىٰ.

نعم لا يجب التستّر عن غير المميّز؛ إذ لا يفهم من الأمر بالتستّر إلّا وجوب التستّر عمّن له إدراك وشعور، ولذا لا يفهم من ذلك وجوب التستّر عن البهائم.

وأمّا حرمة النظر إلىٰ عورة الغير، فعن المشهور: أنّ كلّ مَنْ يجب التستّر عنه يحرم النظر إلىٰ عورته، كما يدلّ عليه عموم النبوي المتقدّم[1]: «مَنْ نظر إلىٰ عورة أخيه المسلم أو عورة غير أهله متعمّداً أدخله الله مع المنافقين».

وقوله صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام: «يا علي إيّاك ودخول الحمّام بغير مئزر، ملعون الناظر والمنظور إليه»[2].

وعن المحدّث العاملي وظاهر الصدوق اختصاص حرمة النظر بعورة المسلمين دون الكفّار[3]؛ لما رواه في الفقيه عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «إنّما أكره النظر إلىٰ عورة المسلم، فأمّا النظر إلىٰ عورة مَنْ ليس بمسلم مثل النظر إلىٰ عورة الحمار»[4].

---

(١) تقدّم في ص٤٤.

(٢) تحف العقول: ١٣، الوسائل، الباب ٣ من أبواب آداب الحمّام، الحديث ٥.

(٣) حكاه عنهما البحراني في الحدائق الناضرة ٢: ٥، وانظر: البداية: ٦.

(٤) الفقيه ١: ٦٣/٢٣٦، الوسائل، الباب ٦ من أبواب آداب الحمّام، الحديث ٢.

وحسنة ابن أبي عمير عن غير واحد من أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «النظر إلىٰ عورة مَنْ ليس بمسلم مثل النظر إلىٰ عورة الحمار»[1].

ويؤيّدهما اختصاص ما دلّ علىٰ المنع بعورة المسلم، وعدم ما يدلّ علىٰ العموم عدا النبويّين المتقدّمين.

قال شيخنا المرتضىٰ ـ رحمه الله ـ: وفي إفادة النبوي للعموم كلام فضلاً عن بقائه عليه مع الخبرين المذكورين، نعم، العمدة في تأييد النبوي الشهرة وعدم نقل الخلاف فيه، وإلّا لكان العمل بالخبرين قويّاً[2]. انتهىٰ.

ولا يخفىٰ عليك أنّ طرح الخبرين بمجرّد اعتضاد النبوي بالشهرة في غاية الإشكال، اللّهم إلّا أن يقال: إنّ إعراض الأصحاب عنهما أسقطهما عن الحجّيّة، والله العالم.

ثمّ إنّ العورة التي يجب سترها عن الناظرين ـ كما عن المشهور ـ هي: القُبُل والدُّبُر والبيضتان، كما تدلّ عليه مرسلة أبي يحيىٰ الواسطي: «العورة عورتان القُبُل والدُّبُر، والدُّبر مستور بالأليتين، فإذا سترت القضيب والبيضتين فقد سترت العورة»[3] وغيرها من الروايات التي ستتعرّض لنقلها مع ما يتعلّق بها من ذكر الخلاف الواقع في تحديد العورة في كتاب الصلاة إن شاء الله.

---

(١) الكافي ٦: ٢٧/٥٠١، الوسائل، الباب ٦ من أبواب آداب الحمّام، الحديث ١.

(٢) كتاب الطهارة: ٦٨.

(٣) الكافي ٦: ٢٦/٥٠١، التهذيب ١: ١١٥١/٣٧٤، الوسائل، الباب ٤ من أبواب آداب الحمّام، الحديث ٢.

وما في بعض الروايات من أنّ العورة ما بين السرّة والركبة[1] محمول على الاستحباب.

ولا يخفى عليك أنّ وجوب التستّر في هذا الباب إنّما هو للحفظ عن الناظرين، فيسقط الأمر بالتستّر بكلّ ما يحصل به الغرض ولو كان بوضع اليد أو باستتاره في مكان مظلم لا يرى عورته، أو الاختفاء في حفيرة، أو الارتماس في الماء، أو البُعد المفرط المانع من الرؤية، إلى غير ذلك من أنحاء الحفظ، وهذا بخلاف باب الصلاة، فإنّ التستّر في حدّ ذاته شرط لصحّة الصلاة، فلا بُدّ فيه من مراعاة منصرف الأدلّة.

والواجب من الستر ما يحصل به مسمّاه بحيث لا يعدّ في العرف مكشوف العورة، فلا بأس بالتفافها بساتر ملتصق بها حاكياً لحجمها على ما هي عليه، ولا بالساتر الرقيق الذي يحكي شكل العورة من ورائه لو لم يكن من الرقّة وسعة منافذه على وجه لا يُعدّ في العرف حاجباً لما وراءه، ولا اعتبار بالدقّة العقلية، كما في غيره من الأحكام الشرعية، وإنّما المدار على الصدق العرفي.

ودعوى انصراف ما دلّ على وجوب الحفظ عن مثل الخرقة الملفوفة بالبشرة حاكيةً لحجم العورة؛ غير مسموعة.

ثم إنّ وجوب الحفظ على المكلّف موقوف على علمه بوجود الناظر بالفعل أو بتجدّده حال كونه مكشوف العورة، كما لو دخل بلا مئزر

---

(١) قرب الإسناد: ٣٤٥/١٠٣، دعائم الإسلام ١: ١٠٣، مستدرك الوسائل، الباب ٤ من أبواب آداب الحمّام، الحديث ٣.

في الحمّامات التي يعلم عادةً بدخول غيره فيها، وفيما لو ظنّ بذلك إشكال من أنّ الأصل براءة الذمّة عن التكليف كغيره من الشبهات الموضوعية، ومن أنّه لو بُني علىٰ إعمال هذا الأصل في مجاريه، لوقع المكلّف غالباً في مفسدة مخالفة الواقع.

وكذا الكلام في وجوب غضّ النظر في المواضع التي يعلم عادةً بوقوع نظره علىٰ عورة الغير، وفي المواضع التي يظنّ بذلك الوجهان، أحوطهما: الثاني وإن كان الأوّل هو الأقوىٰ.

(**ويستحب ستر البدن**) والمراد بالستر هنا ـ كما في المدارك[1] ـ جلوس المتخلّي بحيث لا يراه أحد بأن يبعد عن الناس أو يلج حفيرةً أو يدخل بناءً ونحو ذلك.

ويدلّ علىٰ استحبابه كونه تأسّياً بالنبي حيث إنّه صلّى الله عليه وآله ـ علىٰ ما روي ـ لم يُرَ علىٰ بول ولا غائط[2].

وروي عن الصادق عليه السلام في مدح لقمان عليه السلام «أنّه لم يره أحد علىٰ بول ولا غائط ولا اغتسال لشدّة تستّره وتحفّظه في أمره»[3].

وروي عنه عليه السلام: «مَنْ أتىٰ الغائط فليتستّر»[4].

---

(١) مدارك الأحكام ١: ١٥٦.

(٢) الوسائل، الباب ٤ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٣.

(٣) مجمع البيان ٨: ٤٩٨ ذيل الآية ١٥ من سورة لقمان، الوسائل، الباب ٤ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٢.

(٤) الوسائل، الباب ٤ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٤.

أمّا ستر بدنه بعباء ونحوه ـ كما تقتضيه مقابلة البدن بالعورة في عبارة المصنّف ـ فقد صرّح شيخنا المرتضىٰ ـ ـ بعدم عثوره علىٰ دليل استحبابه[١].

أقول : يمكن استفادة استحبابه من المرسلة المعروفة في الكتب الدائرة علىٰ الألسن من أنّ الميسور لا يسقط بالمعسور[٢] ؛ فإنّ التستّر بالعباء ونحوه من المراتب الميسورة بنظر العرف، وسيتّضح لك إن شاء الله عدم قصور قاعدة الميسور عن شمول مثل الفرض، بل لا يبعد دعوىٰ استفادته من إطلاق الأمر بالتستّر في الرواية الأخيرة.

ودعوىٰ انصرافها عن مثل الفرض قابلة للمنع.

(ويحرم استقبال القبلة واستدبارها) كما عن المشهور[٣]، بل عن الخلاف والغنية دعوىٰ الإجماع عليه[٤].

واستدلّ له ـ بعد نقل الإجماع المعتضد بالشهرة ـ برواية الحسين ابن زيد عن الصادق عن آبائه أنّ النبي قال في حديث المناهي: «إذا دخلتم الغائط فتجنّبوا القبلة»[٥].

وعن الفقيه أنّه قال: نهىٰ رسول الله عن استقبال القبلة ببول أو

---

(١) كتاب الطهارة: ٦٩.

(٢) غوالي اللآلي ٤: ٥٨/٢٠٥.

(٣) نسبه إليه كلٌّ من صاحب الحدائق فيها ٢: ٣٨، وصاحب الجواهر فيها ٢: ٨.

(٤) حكاها عنهما العاملي في مفتاح الكرامة ١: ٤٩، وصاحب الجواهر فيها ٢: ٨، والشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ٦٩.

(٥) الفقيه ٤: ٣/١، الوسائل، الباب ٢ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٣.

غائط[١].

وخبر عيسىٰ بن عبدالله الهاشمي عن أبيه عن جدّه عن علي عليه السلام، قال: «قال النبي صلى الله عليه وآله: إذا دخلت المخرج فلا تستقبل القبلة ولا تستدبرها، ولكن شرّقوا أو غرّبوا»[٢].

وفي مرفوعة عبدالحميد: سُئل الحسن بن علي عليه السلام ما حدّ الغائط؟ قال: «لا تستقبل القبلة ولا تستدبرها ولا تستقبل الريح ولا تستدبرها»[٣].

وعن الكافي والتهذيب والفقيه مثلها مرسلة إلىٰ أبي الحسن عليه السلام[٤].

وعن المقنع: أنّه رواها مرسلةً عن الرضا عليه السلام[٥].

وعن علي بن إبراهيم ـ رفعه ـ قال: خرج أبو حنيفة من عند أبي عبدالله عليه السلام وأبو الحسن موسىٰ عليه السلام قائم وهو غلام، فقال له أبو حنيفة: يا غلام أين يضع الغريب ببلدكم؟ فقال عليه السلام: «اجتنب أفنية المساجد وشطوط الأنهار ومساقط الثمار ومنازل النزّال ولا تستقبل القبلة بغائط ولا بول وارفع ثوبك و ضع حيث شئت»[٦].

---

(١) الفقيه ١: ٨٥١/١٨٠، الوسائل، الباب ٢ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٤.

(٢) التهذيب ١: ٦٤/٢٥، الاستبصار ١: ١٣٠/٤٧، الوسائل، الباب ٢ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٥.

(٣) التهذيب ١: ٦٥/٢٦، الاستبصار ١: ١٥١/٤٧، الوسائل، الباب ٢ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٦.

(٤ و٥) الكافي ٣: ٣/١٥، التهذيب ١: ٦٥/٢٦، الفقيه ١: ٤٧/١٨، المقنع (ضمن الجوامع الفقهية): ٣، الوسائل، الباب ٢ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٢.

(٦) الكافي ٣: ٥/١٦، التهذيب ١: ٧٩/٣٠، الوسائل، الباب ٢ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١.

والمناقشة فيها ـ بضعف السند بعد استفاضتها وعمل الأصحاب بها قديماً وحديثاً حتىٰ لم ينقل عن أحد طرحها رأساً ـ ممّا لا ينبغي الالتفات إليها.

واشتمال بعضها علىٰ بعض المكروهات ـ كاستقبال الريح واستدبارها ـ أو مالا يقول أحد بظاهره ـ كالأمر بالتشريق والتغريب إن لم نقل بأنّ ظاهره ـ بقرينة المقابلة ـ إرادة الميل إلىٰ جهة المشرق والمغرب لا خصوص جهتهما ـ لا يوجب رفع اليد عن ظهور النهي عن استقبال القبلة واستدبارها في الحرمة ؛ إذ ما يصلح أن يكون قرينةً لذلك ليس إلّا وحدة السياق ، وفي كفايتها بنفسها للصارفية تأمّل ، خصوصاً في مثل المقام المعتضد ظهوره بالشهرة ونقل الإجماع والأخبار المستفيضة .

فما في المدارك من تقوية القول بالكراهة نظراً إلىٰ ضعف الإسناد وإشعار بعضها بالكراهة[1] ، ضعيف .

(ويستوي في ذلك الصحاري والأبنية) علىٰ المشهور ، كما في الجواهر[2] دعواه نقلاً وتحصيلاً .

ويدلّ علىٰ المساواة وعدم اختصاص الحكم بالصحاري ـ مضافاً إلىٰ إطلاقات الأدلّة ـ خصوص النبوي المتقدّم[3] : «إذا دخلت المخرج» إلىٰ آخره ، بل وكذا النبوي الآخر : «إذا دخلتم الغائط»[4] إلىٰ آخره ، فإنّ ظاهرهما إرادة الدخول في المكان الذي بُني للتخلّي ، فالتفصيل بين

---

(١) مدارك الأحكام ١ : ١٥٨ .

(٢) جواهر الكلام ٢ : ٨ .

(٣ و ٤) تقدّم النبويّان في ص ٥١ و ٥٢ .

الصحاري والأبنية بحرمة الأولىٰ وكراهة الثانية، كما عن ظاهر سلّار[1]، وإباحة الثانية، كما عن المفيد[2] ضعيف.

وعن ابن الجنيد استحباب ترك الاستقبال في الصحراء[3]، ولم يذكر الاستدبار ولا الحكم في البنيان.

واستدلّ لهم: بصحيحة ابن بزيع، قال: دخلت علىٰ أبي الحسن عليه السلام وفي منزله كنيف مستقبل القبلة وسمعته يقول: «مَنْ بال حذاء القبلة ثم ذكر فانحرف عنها إجلالاً للقبلة وتعظيماً لها لم يقم من مقعده ذلك حتىٰ يغفر له»[4].

وفيه: أنّ كون الكنيف مستقبل القبلة لا يدلّ إلّا علىٰ نفي حرمة مثل هذا البناء وعدم وجوب تغييره، وهذا مسلّم كما يشعر به قول المصنّف رحمه الله: **(ويجب الانحراف في موضع قد بُني علىٰ ذلك)** فإنّه يستشعر منه عدم وجوب تغيير البناء.

نعم، لو علم أنّ بناء الكنيف بهذا الوضع كان بإذن الإمام عليه السلام، لأمكن أن يقال: بمنافاته للحرمة؛ إذ من المستبعد جدّاً أن يأمرهم ببناء الكنيف علىٰ نحو يجب الجلوس عليه منحرفاً، إلّا أنّ هذا ينافي مطلق

---

(١) المراسم: ٣٢.

(٢) انظر: المقنعة ٣٩ و ٤١.

(٣) حكاه عنه العلّامة في المختلف ١: ٩٩، المسألة ٥٦.

(٤) التهذيب ١: ٦٦/٢٦، الاستبصار ١: ١٣٢/٤٧، الوسائل، الباب ٢ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٧.

مرجوحيتها مع أنّها ممّا لا ينبغي الريب فيها، فيستكشف بذلك أنّه لم يكن بأمره عليه‌السلام.

فظهر لك ضعف الاستشهاد بهذه الصحيحة للتفصيل بين الأبنية وغيرها.

نعم، فيما سمعه الراوي من الإمام عليه‌السلام إشعار بكون الترك مستحبّاً مطلقاً لا واجباً؛ لأنّ المناسب في بيان لطف الواجب ذكر العقاب المتوعّد على تركه مقتصراً عليه، أو مع ذكر الثواب الموعود على فعله، كما في الصلاة، دون الاقتصار على ذكر الثواب المقرّر عند بيان المستحبّات.

لكنّك خبير بأنّه لا يرفع اليد عن ظواهر الأخبار بهذا الإشعار، كما صرّح به شيخ مشايخنا المرتضى[1] رحمه‌الله.

تنبيهات:

الأوّل: المراد بالاستقبال والاستدبار ما هو المتعارف في جميع أبواب الفقه، وهو الاستقبال بالبدن والاستدبار به.

وعن بعض: أنّ المدار على استقبال نفس العورة حتى لو جلس مستقبل القبلة وحرّفها، زال المنع[2]؛ نظراً إلى ما في بعض الأخبار من النهي عن استقبال القبلة ببول أو غائط.

---

(١) كتاب الطهارة: ٦٩.

(٢) حكاه عنه العاملي في مدارك الأحكام ١: ١٥٩، وانظر: التنقيح الرائع ١: ٦٩.

وظاهرها[١] كون المحظور مقابلة القبلة بنفس البول لا غير، فلو توجّه إلىٰ المشرق مثلاً وبال إلىٰ طرف القبلة، حرم، دون ما إذا استقبل القبلة بمقاديم بدنه وحرّف بوله إلىٰ سائر الجهات.

وفيه: أنّ هذه الروايات وإن كان ظاهرها ذلك في بادئ الرأي إلّا أنّها لأجل جريها مجرىٰ الغالب لا تصلح صارفةً للأخبار الناهية عن الاستقبال، الظاهرة في إرادة الاستقبال بمقاديم البدن عن ظاهرها، خصوصاً بملاحظة ما يستفاد من بعضها من أنّ المناط احترام القبلة وتعظيمها بترك مواجهتها بالعورة حال التخلّي، كما يكشف عن ذلك حرمة الاستدبار حال البول.

هذا، مع أنّ النسبة بين هذه الرواية وبين تلك الأخبار العموم من وجه، ولا تنافي بينهما، فلو أُغمض النظر عن جريها مجرىٰ الغالب، اتّجه العمل بظاهر الجميع؛ إذ لا مقتضي للتقييد والتصرّف في أحد الظاهرين بإرجاعه إلىٰ الآخر، كما لا يخفىٰ.

ولا فرق في حرمة الاستقبال والاستدبار بين كونه قائماً أو قاعداً أو نائماً، مضطجعاً أو مستلقياً؛ لشهادة العرف بأنّ استقبال القبلة عبارة عن كون المستقبل مواجهاً لها، ويقابله الاستدبار، وأمّا القيام والقعود فليس بداخل في حقيقتهما.

الثاني: مقتضىٰ الأصل: اختصاص الحكم بحالة البول والتغوّط.

---

(١) أي: ظاهر الأخبار.

وقد يدّعى شموله لحالة الاستنجاء ؛ لرواية عمّار الساباطي عن أبي عبدالله عليه‌السلام ، قال : قلت له : الرجل يريد أن يستنجي كيف يقعد ؟ قال : «كما يقعد للغائط»[1] .

وفي دلالتها على المدّعىٰ تأمّل ؛ لأنّ الاستقبال والاستدبار ليسا من الكيفيّات الظاهرة للجلوس ، التي تنسبق إلى الذهن من السؤال حتىٰ ينزّل الرواية عليهما ، بل المتبادر منها ليس إلّا إرادة الكيفيّات المعتبرة في نفس الجلوس من حيث هو كالاتّكاء على اليسرىٰ وغيره من الآداب وإن لم نعلمها بالتفصيل .

والحاصل : أنّ ظاهر الرواية هو السؤال عن كيفيّة الجلوس من حيث هو لا بالنسبة إلى الأمور الخارجة عن حقيقته ، ولذا أنكر بعض الفحول دلالتها بعد الإغماض عن سندها ، وقال فيما حكي عنه : إنّ المراد من ذلك الردّ على العامّة حيث يقعدون للاستنجاء نحواً آخر من زيادة التفريج وإدخال الأنملة[2] . انتهىٰ .

أقول : ولعلّه يشهد على إرادة ما ذكره هذا البعض ما في ذيل الرواية[3] : «وإنّما عليه أن يغسل ما ظهر منه ، وليس عليه أن يغسل باطنه» .

---

(١) الكافي ٣ : ١٨/ ١١ ، التهذيب ١ : ٣٥٥/ ١٠٦١ ، الوسائل ، الباب ٣٧ من أبواب أحكام الخلوة ، الحديث ٢ .

(٢) حكاه عنه الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة : ٧٠ ، ونسبه العاملي في مفتاح الكرامة ١ : ٥٠ إلى أستاذه في مجلس الدرس .

(٣) أي : رواية عمّار .

ويؤيّده أيضاً صحيحة إبراهيم بن أبي محمود عن الرضا عليه‌السلام، قال: «في الاستنجاء يغسل ما ظهر منه على الشرج ولا يدخل فيه الأنملة»(١).

وجه التأييد: إشعارها بكون إدخال الأنملة وغسل الباطن الذي لا ينفكّ غالباً عن تغيير كيفية الجلوس كان معهوداً لديهم، والله العالم.

الثالث: لو اشتبهت القبلة وتردّدت بين جهات معيّنة، وجب الميل عنها إلى الجهات الخارجة عن أطراف الشبهة؛ لما عرفت تحقيقه في النجس المردّد بين الإناءين من وجوب الاجتناب عن محتملات الشبهة المحصورة.

ودعوى انصراف الأدلّة الناهية عن استقبال القبلة واستدبارها إلى صورة العلم بالقبلة، غير مسموعة.

ولو تردّدت بين الجهات مطلقاً بحيث كلّ جهة تُفرض احتمل كونها قبلةً، فالظاهر كونها من الشبهة الغير المحصورة التي قام النصّ والإجماع على عدم وجوب الاحتياط فيها، كما تقدّمت الإشارة إليه في مبحث الإناءين، وقد أشرنا في ذلك المبحث إلى ما يظهر منه كون مثل الفرض من الشبهة الغير المحصورة، فراجع(٢).

وعلى هذا فلا يجب الفحص عن القبلة عند إرادة التخلّي كغيرها من الشبهات الموضوعية التي يرجع فيها إلى عموم «كلّ شيء لك حلال

---

(١) الكافي ٣: ٣/١٧، الفقيه ١: ٦٠/٢١، التهذيب ١: ١٢٨/٤٥، الاستبصار ١: ١٤٦/٥١، الوسائل، الباب ٢٩ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١.

(٢) ج ١ ص ٢٥٢.

حتىٰ تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه»[1].

ويؤيّده طريقة المتشرّعة حيث لم نجدهم يفحصون عن القبلة عند إرادة التخلّي.

وهل يجب التجنّب عن الجهة التي يظنّ كونها قبلةً بظنٍّ غير معتبر؟ وجهان، أحوطهما: ذلك.

نعم، لو قلنا بأنّه من الشبهة المحصورة، لا يجوز الإقدام علىٰ شيء من محتملاته إلّا إذا استلزم الحرج، فيرفع اليد عن وجوب الاحتياط بعد الفحص والعجز عن إحراز الواقع بمقدار يندفع به الضرورة، ولا بُدّ حينئذٍ من الاقتصار علىٰ المحتمل الذي كان احتمال كونه قبلةً أبعد من سائر المحتملات، كما تقرّر تحقيقه في الأُصول.

الرابع: ذكر غير واحد[2] أنّه إذا تعارض الاستقبال والاستدبار، قدّم الاستدبار، ولو عارضهما مقابلة ناظر محترم، وجب تقديمهما.

أقول: وجه تقديم الاستدبار علىٰ الاستقبال: شهادة العرف بكون الثاني أشدّ في توهين القبلة، وهذا إنّما يتمّ لو علم أنّ مناط الحكم هو تعظيم القبلة، كما هو الظاهر، وإلّا فيشكل الترجيح إلّا من باب الاحتياط، وأمّا تقديمهما علىٰ كشف العورة لدىٰ الناظر فإنّما هو لدعوىٰ القطع بكون

---

(١) الكافي ٥: ٣١٣/٤٠، التهذيب ٧: ٢٢٦/٩٨٩، الوسائل، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

(٢) كالسيّد العاملي في المدارك ١: ١٦١، وصاحب الجواهر فيها ٢: ١٢، والشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ٦٩.

مراعاة الثاني أهمّ في نظر الشارع، والله العالم.

(**الثاني**) من أحكام الخلوة (**في الاستنجاء**).

وهو في عرف الفقهاء عبارة عن تطهير مخرج البول والغائط.

(**و**) قد (**يجب**) مقدّمةً للواجبات المشروطة بطهارة البدن، كالصلاة ونحوها.

ويعتبر فيه (**غسل مخرج**[1] **البول بالماء، ولا يجزئ غيره**) في تطهيره مطلقاً مع القدرة وبدونها؛ للأخبار المعتبرة المستفيضة التي كادت تكون متواترةً.

منها: الأخبار الآمرة بغسل الظاهر بالماء.

ومنها: الآمرة بصبّ الماء.

ومنها: المصرّحة بأنّه لا يجزئ غيره، كصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لا صلاة إلّا بطهور، ويجزئك من الاستنجاء ثلاثة أحجار، بذلك جرت السنّة من رسول الله صلى الله عليه وآله، وأمّا البول فلا بدّ من غسله»[2].

وعن بريد بن معاوية عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «يجزئ من الغائط المسح بالأحجار، ولا يجزئ من البول إلّا الماء»[3].

---

(١) في الشرائع: موضع، بدل مخرج.

(٢) التهذيب ١: ١٤٤/٤٩، الاستبصار ١: ١٦٠/٥٥، الوسائل، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١.

(٣) التهذيب ١: ١٤٧/٥٠، الاستبصار ١: ١٦٦/٥٧، الوسائل، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٦.

وما يظهر من رواية سماعة وموثّقة حنّان من كفاية التمسّح محمول على التقيّة.

ففي رواية سماعة قال: قلت لأبي الحسن موسى عليه السلام: إنّي أبول ثمّ أتمسّح بالأحجار فيجيء منّي البلل ما يفسد سراويلي، قال: «ليس به بأس»[1].

وموثّقة حنّان، قال: سمعت رجلاً سأل أبا عبدالله عليه السلام، فقال: إنّي ربما بلت فلا أقدر على الماء ويشتدّ ذلك عليّ، فقال: «إذا بلت وتمسّحت فامسح ذكرك بريقك، فإن وجدت شيئاً فقل هذا من ذاك»[2].

وعن المحدّث الكاشاني الاستدلال بهاتين الروايتين لما اختاره من منع سراية النجاسة من المتنجّسات الخالية من أعيان النجاسة[3].

وفيه: مالا يخفى بعد إعراض الأصحاب عن ظاهرهما، ومخالفتهما لإجماعهم المستفيض نقله.

هذا، مع أنّه يعارضهما بالنسبة إلى هذا الحكم في خصوص المورد: صحيحة عيص بن القاسم، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام: عن رجل بال في موضع ليس فيه ماء فمسح ذكره بحجر وقد عرق ذكره

---

(١) التهذيب ١: ١٥٠/٥١، الاستبصار ١: ١٦٥/٥٦، الوسائل، الباب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٤.

(٢) الكافي ٣: ٤/٢٠، الفقيه ١: ١٦٠/٤١، التهذيب ١: ١٠٥١/٣٥٣، الوسائل، الباب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٧.

(٣) حكاه عنه البحراني في الحدائق الناضرة ٢: ١٠، وصاحب الجواهر فيها ٢: ١٥، وانظر: الوافي ٦: ١٥٠ ذيل الحديث ٣٩٧٧.

وفخذاه، قال: «يغسل ذكره وفخذيه»[١].

وكيف كان فقد ذكروا في توجيه الروايتين وجوهاً أقربها ما ذكرنا من حملهما على التقية، كما يؤيّده في الرواية الأولى بعض القرائن الداخلية والخارجية التي لا تخفى على المتأمّل.

نعم، حمل الرواية الثانية على إرادة مسح المواضع الطاهرة بالريق لتلبيس الأمر عند وجدان البلل محتمل وإن كان بعيداً، والله العالم.

ثمّ إنّه ربما يوهم عبارة المصنّف ﷺ ـ حيث قيّد عدم إجزاء غير الماء بالقدرة ـ أنّ غير الماء في حال الضرورة مجزئ في تطهير المحلّ.

ولكنّه غير مراد جزماً؛ إذ لا فرق نصّاً وفتوىً في اعتبار الغسل في تطهير المحلّ بين الاضطرار والاختيار، بل في المدارك والجواهر[٢] دعوى الإجماع عليه، ولكن المصنّف ـ ﷺ ـ حيث حكم بوجوب غسل المخرج بالماء؛ نظراً إلى كونه مقدّمةً للواجبات المشروطة بطهارة البدن، قال: لا يجزئ غير الماء (مع القدرة) يعني في امتثال ما وجب، ففيه إشعار بأنّه يجب استعمال غير الماء في إزالة عين النجس عند الضرورة وإن لم يحصل به التطهير، وقد صرّح بذلك في محكي المعتبر[٣]، وهو أحد القولين في المسألة، بل ظاهر بعضهم أنّه هو المشهور[٤].

---

(١) التهذيب ١: ٤٢١/١٣٣٣، الوسائل، الباب ٣١ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٢.

(٢) مدارك الأحكام ١: ١٦٢، جواهر الكلام ٢: ١٦.

(٣) حكاه عنه العاملي في مدارك الأحكام ١: ١٦٢، وانظر: المعتبر ١: ١٢٦.

(٤) كما في الجواهر ٢: ١٦.

وعن ظاهر المتأخّرين[1] أنّه لا تجب إزالة العين عند تعذّر التطهير الحقيقي.

واستدلّ للمشهور: بالمراسيل المعروفة في الكتب الدائرة على الألسن، المعمول بها عند الأصحاب، وهو قولهم عليهم السلام: «لا يسقط الميسور بالمعسور»[2] و«ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه»[3] والنبوي «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»[4].

واستدلّ العلّامة[5] له بخبر عبدالله بن بكير عن أبي عبدالله عليه السلام: في الرجل يبول ولا يكون عنده الماء فيمسح ذكره بالحائط، قال عليه السلام: «كلّ شيء يابس زكي»[6].

وعن الوسائل: أنّه استشهد بخبر زرارة ومحمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألته عن طهور المرأة في النفاس إذا طهرت وكانت لا تستطيع أن تستنجي بالماء أنّها إن استنجت اعتقرت هل لها رخصة أن تتوضّأ من خارج وتنشّفه بقطن أو خرقة؟ قال: «نعم تنقي من داخل بقطن أو خرقة»[7].

---

(١) كما في كتاب الطهارة ـ للشيخ الأنصاري ـ: ٧٠.
(٢) غوالي اللآلي ٤: ٢٠٥/٥٨، وجواهر الكلام ٢: ١٦.
(٣) غوالي اللآلي ٤: ٢٠٧/٥٨، وجواهر الكلام ٢: ١٦.
(٤) كنز العمّال ٥: ١١٨٧٢/٢١.
(٥) كما في كتاب الطهارة ـ للشيخ الأنصاري ـ: ٧٠.
(٦) التهذيب ١: ١٤١/٤٩، الاستبصار ١: ١٦٧/٥٧، الوسائل، الباب ٢٩ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٣.
(٧) حكاه عنها الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ٧٠، وانظر: الوسائل، الباب ٢٩ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٣، والتهذيب ١: ١٠٥٨/٣٥٥.

ونوقش في الجميع .

أمّا في المراسيل : فبأنّ القاعدة المستفادة منها مجراها ما لو كان المأمور به ذا أجزاء إمّا خارجاً أو ذهناً ، كما في المطلق والمقيّد علىٰ إشكال في الثاني كما تقرّر في محلّه ، وليس للتطهير الذي هو شرط في الصلاة جزء لا ذهناً ولا خارجاً ؛ لأنّه بمعنىٰ النظافة وهي لا تتجزّأ .

وأمّا خبر عبدالله بن بكير : فإمّا محمول علىٰ التقيّة ، أو المراد منه كونه بمنزلة الزكي في عدم سراية النجاسة لا في حكم آخر من أحكام الطاهر ، ولا دليل علىٰ وجوب جعل البدن بحكم الطاهر بحيث لا تسري نجاسته ، نعم يجب عليه التحفّظ حتىٰ لا يتنجّس به ثوبه أو موضع آخر من بدنه .

وأمّا رواية محمّد بن مسلم : فظاهرها غسل ظاهر الفرج وتنشيف داخله ، والداخل لا يجب غسله حتىٰ يكون الأمر بالتنشيف في حال الضرورة دليلاً علىٰ وجوبه في تلك الحالة بدلاً عن الغسل .

وبما ذكرنا من المناقشة في أدلّة المثبتين ظهر لك مستند القول بعدم الوجوب ـ وهو الأصل ـ بعد تضعيف أدلّة الوجوب .

ولكنّ الإنصاف أنّ منع دلالة الأدلّة المتقدّمة علىٰ المدّعىٰ ـ فيما عدا قاعدة الميسور ـ في محلّه ، وأمّا القاعدة : فالظاهر عدم قصورها عن شمول مثل المقام ؛ لأنّ الملاك في جريانها ـ كما تقرّر في محلّه ـ كون مجراها ذا مراتب بنظر العرف لا ذا أجزاء ، فإذا تعلّق الأمر بالمرتبة العالية وتعذّر تلك المرتبة ، يجب الإتيان بما دونها من المراتب ؛ لقوله عليه السلام :

«الميسور لا يسقط بالمعسور»[1] ومن المعلوم أنّ الطهارة الخبثية ـ التي هي شرط في الصلاة ـ لم يرد منها الشارع مفهوماً مغايراً غير ما بأيدينا من معناها اللغوي، وهي النظافة، غاية الأمر أنّ الشارع اعتبر في حصول المرتبة العالية منها ـ التي جعلها شرطاً في صحّة الصلاة ـ شرائط لم تكن تنالها عقولنا لو لم يبيّنها الشارع، فبيانه للشرائط والكيفيّات المخصوصة كاشف عن عدم حصول المرتبة الكاملة من الطهارة التي اعتبرها شرطاً للصلاة ونحوها إلّا بها، وهذا لا يقتضي خروج ما عداها من المراتب عن صدق النظافة عليها عرفاً، وإنّما يقتضي عدم إجزاء ما عداها من المراتب العرفية في مقام امتثال الأوامر الشرعية مطلقاً لولا قاعدة الميسور، ولازمه سقوط التكليف عند تعذّر الشرائط، وأمّا بعد تصريح الشارع بأنّ الميسور لا يسقط بالمعسور يستفاد منه عدم سقوط التكليف بالتعذّر، وأنّ اعتبار هذه الشرائط والكيفيّات المخصوصة مخصوص بحال التمكّن.

وبالجملة، صدق النظافة عرفاً على إزالة العين في الجملة ولو باتّصافها بالناقصة ممّا لا تأمّل فيه، وهذا المقدار كافٍ في جريان القاعدة.

نعم، في كون تقليل عين النجاسة من مراتب النظافة عرفاً تأمّل، كما أنّ صدقها على إزالة المتنجّسات عن البدن مع بقاء أثرها لا يخلو عن إشكال؛ إذ لا فرق بين الحالّ والمحلّ بنظر العرف في النجاسة الحكمية، ولا يتعقّل العرف للحالّ قذارة زائدة على المحلّ حتى يحصل بإزالة الحالّ مرتبة من النظافة التي لم تكن قبلها، ولا تكون إزالة عين المتنجّس إلّا

---

(١) غوالي اللآلي ٤: ٢٠٥/٥٨.

كتقليل عين النجس، بل ليس القذارة فيها إلّا من حيث الأثر، فهي أشبه شيء بالقذارات المعنوية الحاصلة من الأحداث التي لا يتعقّل العرف فيها تركيباً ولا ترتّباً.

وكذا يشكل التمسّك بها في إيجاب غسل بعض الثوب والبدن إذا تعذّر غسل الجميع؛ لإمكان منع كون غسل البعض من مراتب غسل الكلّ.

نعم، يصحّ التمسّك في مثله بقوله عليه السلام: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»[1] وقوله عليه السلام: «ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه»[2] فتأمّل[3].

وقد يقال بإمكان الاستدلال لوجوب إزالة العين عند التعذّر: بإطلاق ما دلّ على أنّ حدّ الاستنجاء النقاء، كما في حسنة ابن المغيرة، قال: قلت: هل للاستنجاء حدّ؟ قال: «لا، حتى ينقي ما ثمّة»[4] بناءً على عموم الاستنجاء للبول، وحصول النقاء بإزالة العين بدعوى: أنّ غاية ما يستفاد من الأخبار الآمرة بغسل البول بالماء تقييد الإطلاق في الغسل بالماء بإزالة الأثر مع القدرة، فتبقى صورة العجز داخلة في إطلاق كفاية النقاء.

---

(١) كنز العمّال ٥: ١١٨٧٢/٢١.

(٢) غوالي اللآلي ٤: ٢٠٧/٥٨.

(٣) قوله: فتأمّل، إشارة إلى إمكان المناقشة فيه أيضاً بأنّ شرط الصلاة إنّما هو طهارة الثوب والبدن من حيث هي، وهي أمر بسيط لا يتجزّأ، وتحقيق الكلام موكول إلى محلّه. (منه عفي عنه).

(٤) الكافي ٣: ٩/١٧، الوسائل، الباب ١٣ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١.

وفيه : منع إمكان ذلك ولو بعد تسليم المقدّمتين ؛ لأنّ الوجوب المستفاد من الأوامر المقيّدة غيريّ ، بل شرطيّ محض ، وقد تقرّر في محلّه أنّ هذا النحو من الوجوب لا يتقيّد بالقدرة إذا كان دليله مطلقاً ؛ لكون الأمر فيه بمنزلة الإخبار عن كونه شرطاً في حصول ذي المقدّمة أو جزءاً له ، ومن المعلوم عدم اقتضاء الشرطية والجزئية اختصاصهما بحال القدرة ، غاية الأمر سقوط التكليف بالمشروط عند تعذّر الشرط لا انتفاء الشرطية .

هذا ، مع أنّ الظاهر أنّ السائل إنّما أراد من سؤاله معرفة حدّ الاستنجاء الذي يستعقب طهارة المحلّ ولا تعرّض فيها من حيث الحكم التكليفي أصلاً ، فدعوى : كون النقاء حدّاً للبول في حال الضرورة يلزمها الالتزام بطهارة المحلّ كما في الاستنجاء من الغائط ، وهو خلاف الإجماع كما تقدّم[1] نقله عن المدارك والجواهر .

والعجب من شيخنا المرتضى ـ قدس سره ـ حيث اقتصر في ردّ هذا الاستدلال على منع الشمول أوّلاً ، واستلزامه خروج الحدّ عن ظاهره ثانياً[2] ، وظاهره الاعتناء بهذا الاستدلال لولا هذين المحذورين ، مع أنّه ـ رحمه الله ـ هو المؤسّس في هدم هذا البنيان ، وقد بالغ في أصوله في تضعيفه بما لا مزيد عليه .

(و) **اعلم** أنّه قد اختلفت الأخبار وكلمات الأصحاب في (**أقلّ ما يجزئ**) من الماء في تطهير مخرج البول .

---

(١) تقدّم في ص ٦٢ .

(٢) كتاب الطهارة : ٧٠ .

فعن أبي الصلاح أنّ أقلّ ما يجزئ ما أزال العين من رأس الفرج[١].

وعن الحلّي: أقلّ ما يجزئ من الماء لغسله ما يكون جارياً، ويسمّىٰ غسلاً[٢].

والظاهر اتّحاد كلامي أبي الصلاح والحلّي كما فهمه العلّامة في محكي المختلف[٣]، ونسب إليه الميل إلىٰ قولهما في مختلفه ومنتهاه[٤]، ونقله عن ظاهر ابن البرّاج[٥] أيضاً.

وعن الأكثر[٦] بل المشهور اختيار ما يستفاد من رواية نشيط بن صالح عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته كم يجزئ من الماء في الاستنجاء من البول؟ فقال: «(مثلا ما) علىٰ الحشفة من البلل»[٧].

وعن الشهيد في البيان: أنّ الاختلاف بين الأصحاب إنّما هو في التعبير، قال ـ فيما حكي عنه ـ: ويجب غسل البول بالماء خاصة وأقلّه مثلاه مع زوال العين، والاختلاف هنا في مجرّد العبارة[٨]. انتهىٰ.

---

(١) كما في الحدائق الناضرة ٢: ١٧، وانظر: الكافي في الفقه: ١٢٧.

(٢) حكاه عنه البحراني في الحدائق الناضرة ٢: ١٧، وانظر: السرائر ١: ٩٧.

(٣) حكاه عنه البحراني في الحدائق الناضرة ٢: ١٧، وانظر المختلف ١: ١٠٦، المسألة ٦٤.

(٤) الناسب هو البحراني في الحدائق الناضرة ٢: ١٧، وانظر: المختلف ١: ١٠٦، المسألة ٦٤، والمنتهىٰ ١: ٤٤.

(٥) مختلف الشيعة ١: ١٠٦، المسألة ٦٤.

(٦) كما في الحدائق الناضرة ٢: ١٧.

(٧) التهذيب ١: ٩٣/٣٥، الاستبصار ١: ١٣٩/٤٩، الوسائل، الباب ٢٦ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٥.

(٨) حكاه عنه الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ٧١، وانظر: البيان: ٦.

وغرضه بحسب الظاهر أنّ طهارة المخرج موقوفة علىٰ حصول مسمّىٰ الغسل الذي لا يتحقّق شرعاً وعرفاً إلّا علىٰ تقدير قاهرية الماء واستهلاك البول ، وهذا ممّا لا بُدّ منه جزماً ؛ إذ لا يلتزم أحد بطهارة المحلّ من دون حصول مسمّىٰ الغسل والاستهلاك ، وأقلّ ما يتحقّق به ذلك كون الماء ضعف البول إن أُزيل معه العين .

والمناقشة فيه : بإمكان حصول الاستهلاك ومسمّىٰ الغسل بأقلّ من المثلين ، **ممّا** لا ينبغي الالتفات إليها ؛ إذ بعد تسليم إمكان حصول الاستهلاك بما دون الضعف ليس التفاوت بين ما يحصل به الاستهلاك وبين المثلين بنظر العرف بيّناً حتىٰ يكشف اختلاف التعبير عن اختلاف مرادهم .

ولا يبعد أن يكون مقصوده بيان اتّحاد الغرض من هذين التعبيرين لا عدم الاختلاف في المسألة رأساً ، فلا ينافي ذلك ما حكي عنه في الذكرىٰ من الجزم باعتبار الغسل مرّتين[1] ؛ إذ من الجائز أن يلتزم في كلّ غسلة بكون الماء ضعف ما علىٰ المحلّ من النداوة تحقيقاً للغلبة المعتبرة في ماهية الغسل ، وكيف كان فمستند الأكثر هي الرواية المتقدّمة .

ونوقش فيها : بضعف السند ؛ لاشتماله علىٰ مروك بن عبيد ، وهو معروف الحال .

وفيه : أنّه لا ينبغي الالتفات إلىٰ قصور السند في مثل هذه الرواية

---

(١) حكاه عنه الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة : ٧١ ، وانظر : الذكرىٰ : ٢١ .

المشهورة المعمول بها عند الأصحاب بحيث عبّروا بمتنها في فتاويهم.

هذا، مع أنّه في محكي الخلاصة نقل عن الكشّي أنّه حكى عن محمّد بن مسعود أنّه قال: سألت علي بن الحسن عن مروك بن عبيد بن سالم بن أبي حفصة، فقال: ثقة شيخ صدوق[1].

والمراد من البلل ـ علىٰ ما يتبادر منه عرفاً ـ هي الأجزاء اللطيفة المائية المعبّر عنها بالرطوبة عرفاً، لا نفس الرطوبة التي هي من مقولة الأعراض، كما توهّمه بعض، وزعمه وجهاً لوجوب رفع اليد عن ظاهر الرواية، بل المراد منه في خصوص المقام ما يعمّ القطرة المتخلّفة **(علىٰ المخرج)** عقيب البول، لا خصوص الأجزاء اللطيفة، لا لمجرّد تعذّر إجراء الماء علىٰ المحلّ بمثليْ تلك الأجزاء المعلوم اعتباره في حصول التطهير وصدق مسمّىٰ الغسل، بل لظهور البلل في مثل المقام في إرادة ما يتعارف بقاؤه علىٰ المحلّ في الغالب.

والحاصل: أنّه لو أُلقي مثل هذه العبارة علىٰ مَنْ لم يكن ذهنه مشوباً بالشبهات لا يتخيّل منها إلّا إرادة المتكلّم مثلي الباقي علىٰ الحشفة من البول.

وكيف كان فلا إشكال في مفادها من هذه الجهة إلّا أنّه يعارضها ظاهراً رواية أُخرىٰ لنشيط بن صالح عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام،

---

(١) حكاه عنها صاحب الجواهر فيها ٢: ١٨، وانظر: خلاصة الأقوال: ١٧٣ ذيل الرقم ١٧، واختيار معرفة الرجال: ٥٦٣/١٠٦٣.

قال : «يجزئ من البول أن تغسله بمثله»[١] إلّا أنّها ضعيفة سنداً بالإرسال ، ودلالةً بعدم معلومية معارضتها للأُولىٰ إلّا علىٰ تقدير إرادة مثل البلل الكائن علىٰ المخرج ، ومن المعلوم عدم تحقّق الغسل به ؛ لاشتراط غلبة المطهّر ، واعتبار الجريان في مفهوم الغسل الممتنع حصوله في مثل الفرض ، ولذا ارتكب الشيخ ـ قدّس سرّه ـ البعيد في تأويلها بإرجاع الضمير إلىٰ البول الخارج ، هكذا قيل[٢].

ولكن منع تحقّق مسمّىٰ الغسل المعتبر شرعاً لو أُريد منه القطرة العالقة علىٰ المحلّ ـ كما هو الظاهر ـ لا يخلو عن تأمّل ؛ إذ ليس المراد بالمثل ما يماثله حقيقةً ، بل هو كناية عن كفاية أقلّ ما يمكن تحقّق مسمّىٰ الغسل به في الخارج ، فأُريد منه ما يماثله مسامحةً ، وقوله عليه السلام : «تغسله» قرينة علىٰ هذا التصرّف ، لا أنّ عدم إمكان الغسل بمثله الحقيقي سبب لطرح الرواية .

وأظهر من هذه الرواية في إرادة مثل القطرة العالقة علىٰ المحلّ : ما في الوسائل عن الكليني ، أنّه قال : وروي : «أنّه يجزئ أن يغسل بمثله من الماء إذا كان علىٰ رأس الحشفة»[٣] وغيره .

وعلىٰ ما ذكرنا فلا تنافي بين رواية المثل والمثلين ؛ لأنّ المثل

---

(١) التهذيب ١ : ٣٥/٩٤ ، الاستبصار ١ : ٤٩/١٤٠ ، الوسائل ، الباب ٢٦ من أبواب أحكام الخلوة ، الحديث ٧ .

(٢) القائل هو الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة : ٧١ ، وانظر : التهذيب ١ : ٣٥ ذيل الحديث ٩٤ .

(٣) الوسائل ، الباب ٢٦ من أبواب أحكام الخلوة ، الحديث ٢ ، وانظر : الكافي ٣ : ٢٠/٧ .

المسامحي الذي يتحقّق به مسمّىٰ الغسل لا يكون أقلّ من مثلي البلل عادةً .

وربمّا يقال في توجيه الرواية حذراً من طرحها : وجوه في غاية الضعف والسقوط ، أقواها : احتمال وقوع الاشتباه في الكتابة .

وهذا الاحتمال وإن كان قويّاً في حدّ ذاته ، ويعضده : اتّحاد راوي الروايتين والمروي عنه ، ولكنّه خلاف الأصل لا يلتفت إليه علىٰ تقدير سلامة الرواية عن المعارض ، وما يصلح لمعارضتها ليس إلّا الرواية الأولىٰ ، وقد عرفت إمكان الجمع بينهما بنحو من المسامحة التي يساعد عليها العرف ، ويشهد له اعتبار مسمّىٰ الغسل في تطهير المحلّ ، كما يدلّ عليه نفس هذه الرواية فضلاً عن الأدلّة الخارجية .

نعم ، لو قلنا بأنّ المتبادر من رواية المثلين إرادة الغسلتين ، لتحقّقت المعارضة بين الروايتين ، ولكنّه ممنوع جدّاً لو لم ندّع ظهورها في إرادة غسلة واحدة بقرينة ما هو المغروس في الأذهان من اشتراط قاهرية الماء وأكثريّته من القذر ، التي لا تتحقّق إلّا بإيصال المثلين دفعةً .

والإنصاف أنّه لولا تصريح الإمام عليه السلام بكفاية المثلين ، لأشكل علينا الإذعان ببقاء اسم الماء بعد امتزاجه بنصفه من البول حتىٰ يؤثّر جريه في تطهير المحلّ .

وعلىٰ تقدير تسليم ظهورها في إرادة الغسلتين فلا يكافىء هذا الظهور ظهور الرواية الأولىٰ في كفاية الغسلة .

والعجب ممّن التزم بكفاية المثلين واعتبر الغسلتين وأنكر اشتراط أكثرية الماء في التطهير بعد فرض حصول الجريان الذي يتوقّف عليه صدق الغسل !.

وفيه : أنّ المعتبر في التطهير إنّما هو الغسل بالماء ، فلو لم يكن لنا دليل على اشتراط غلبة المطهّر ، لكفانا اعتبار كون الغسل بالماء في إثباتها ؛ ضرورة أنّ إطلاق الماء على الماء الممتزج بما يساويه من البول ليس بأولى من صدق البول عليه ، مع أنّه لا شبهة في أنّ حصول التطهير يتوقّف على بقاء الماء على صفة الإطلاق إلى أن يتحقّق الغسل ، فإن كان ولا بُدّ من القول باعتبار التعدّد ، فلا بُدّ من أن يلتزم بإرادة المثل المسامحي في هذه الرواية أيضاً حتى يمكن حصول الغسلتين بالماء المطلق بالمثلين ، أو يلتزم بإهمال الرواية ، وكونها مسوقةً لبيان ما يجزئ في كلّ غسلة ، لا لبيان ما يجزئ من البول على الإطلاق ، وكلاهما خلاف الظاهر ، خصوصاً الأخير منهما ، فالأقوى كفاية الغسلة الواحدة بالنظر إلى ظاهر هذه الرواية فضلاً عمّا يقتضيه الجمع بين الروايتين .

ويدلّ عليه أيضاً : موثّقة يونس بن يعقوب : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : الوضوء الذي افترضه الله على العباد لمن جاء من الغائط أو بال ، قال : «يغسل ذكره ويذهب الغائط ثم يتوضّأ مرّتين مرّتين»[1].

وظاهرها ـ بقرينة السؤال ـ كونها مسوقةً لبيان تمام ما هو الواجب

---

(١) التهذيب ١ : ٤٧ / ١٣٤ ، الاستبصار ١ : ٥٢ / ١٥١ ، الوسائل ، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة ، الحديث ٥ .

عليه، فترك التعرّض دليل على عدم اعتبار التعدّد في الغسل، خصوصاً مع تصريحه عليه‌السلام بالتكرار في الوضوء، مع كونه مستحبّاً.

ويدلّ عليه أيضاً حسنة ابن المغيرة، قال: قلت له: هل للاستنجاء حدّ؟ قال: «لا، حتى ينقى ما ثمّة»[1] بناءً على شمولها للاستنجاء بالبول.

ولكنّ الإنصاف انصرافها عنه، خصوصاً بقرينة ما بعده حيث قال: قلت: فإنّه ينقى ما ثمّة وتبقى الريح، قال: «الريح لا ينظر إليها».

ويؤيّده إطلاق صحيحة جميل بن درّاج عن أبي عبدالله عليه‌السلام، قال: «إذا انقطعت درّة البول فصبّ الماء»[2].

ولا يعارض هذه الأدلّة ما في صحيحة البزنطي، قال: سألته عن البول يصيب الجسد، قال: «صبّ عليه الماء مرّتين»[3] فإنّ ظاهرها ما لو أصاب الجسد بول من الخارج، لا البول الخارج من الجسد، وعلى تقدير العموم يجب تخصيصها بالأخبار المتقدّمة.

هذا، ولكن الإنصاف أنّ القول بالغسلتين أيضاً لا يخلو عن قوّة؛ لقوّة احتمال إرادة الغسلتين من المثلين ولو بنحو من المسامحة، وعدم الوثوق بالمراد من المثل في الرواية الثانية، وعدم الاطمئنان بكون الموثّقة

---

(١) الكافي ٣: ٩/١٧، التهذيب ١: ٢٨ ـ ٧٥/٢٩، الوسائل، الباب ١٣ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١.

(٢) الكافي ٣: ٨/١٧، التهذيب ١: ١٠٦٥/٣٥٦، الوسائل، الباب ٣١ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١.

(٣) السرائر ٣: ٥٥٧، الوسائل، الباب ٢٦ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٩.

في مقام بيان تمام ما هو الواجب عليه مفصّلاً، فيشكل مع ذلك رفع اليد عن استصحاب النجاسة ، فالاحتياط في مثل المقام ممّا لا ينبغي تركه وإن كان الأقوىٰ خلافه .

والأفضل بل الأولىٰ أن يغسل ثلاثاً ؛ لخبر زرارة ، قال : كان يستنجي من البول ثلاث مرّات ومن الغائط بالمدر والخرق[1] .

وعن صاحب المنتقىٰ : أنّ ضمير «كان» عائد إلىٰ أبي جعفر عليه السلام[2] . والله العالم .

ثمّ إنّ الظاهر عدم اختصاص الحكم بالذكر ، بل يعمّ الأنثىٰ والخنثىٰ ، بل كلّ مَنْ بال ولو من غير المخرج المعتاد ؛ لعموم قاعدة الاشتراك ، وعدم استفادة مدخلية خصوصيّة الحشفة في موضوع الحكم من قوله عليه السلام : «مِثلا ما علىٰ الحشفة»[3] بعد إطلاق كلام السائل عمّا يجزئ من الماء في الاستنجاء من البول ، بل الظاهر أنّ تخصيصها بالذكر بملاحظة حال السائل ، وإلّا فالمقصود بيان كفاية مثلي ما علىٰ المخرج .

هذا ، مع خلوّ المرسلة[4] عن ذكر الحشفة ، وقد عرفت دلالتها علىٰ المطلوب ، بل لا ينبغي الارتياب في عدم إرادة الخصوصية في موثّقة

---

(١) التهذيب ١ : ٢٠٩/ ٦٠٦ ، الوسائل ، الباب ٢٦ من أبواب أحكام الخلوة ، الحديث ٦ .

(٢) حكاه عنه الحرّ العاملي في الوسائل ، الباب ٢٦ من أبواب أحكام الخلوة ، ذيل الحديث ٦ ، وانظر : منتقىٰ الجمان ١ : ١٠٦ .

(٣) التهذيب ١ : ٣٥/ ٩٣ ، الاستبصار ١ : ٤٩/ ١ ، الوسائل ، الباب ٢٦ من أبواب أحكام الخلوة ، الحديث ٥ .

(٤) أي : مرسلة نشيط بن صالح ، التي تقدّمت في ص ٧٠ ـ ٧١ .

يونس[١]؛ لأنّ السائل سأله عن الوضوء الذي افترضه الله على عامّة العباد لمن جاء من الغائط أو بال، فلا يناسبه بيان حكم الرجال فقط، فالأقوى كفاية الغسلة في الاستنجاء من البول مطلقاً، وسبيل الاحتياط غير خفي.

(و) يجب في الجملة ولو تخييراً (غسل) ما ظهر من (مخرج الغائط) إذا تلوّث بالنجاسة عند خروجها (بالماء حتى يزول العين والأثر) ولا يجب غسل الباطن بلا خلاف فيه ظاهراً، كما يدلّ عليه ـ مضافاً إلى الأصل ـ ما في ذيل رواية عمّار، المتقدّمة[٢] في مسألة استقبال القبلة، حيث قال عليه السلام: «إنّما عليه أن يغسل ما ظهر منه وليس عليه أن يغسل باطنه».

وصحيحة إبراهيم بن أبي محمود عن الرضا عليه السلام في الاستنجاء: «يغسل ما ظهر منه على الشرج ولا يدخل الأنملة»[٣].

وكذا لا يجب غسل الظاهر أيضاً ما لم يتلوّث بالنجاسة.

واحتمال وجوب الغسل تعبّداً ـ كما عن ظاهر المنتهى[٤] ـ لإطلاقات الأمر بالغسل، ضعيف في الغاية؛ لأنّ الأوامر المطلقة منزّلة على الغالب، كما يدلّ عليه ـ مضافاً إلى الفهم العرفي الناشئ من مناسبة الحكم وموضوعه، أعني وجوب الغسل ونجاسة موضع النجو بمقتضى العادة ـ

---

(١) تقدّمت في ص٧٣.

(٢) تقدّمت مع الإشارة إلى مصادرها في ص ٥٧.

(٣) الكافي ٣: ٣/١٧، التهذيب ١: ١٢٨/٤٥، الاستبصار ١: ١٤٦/٥١، الوسائل، الباب ٢٩ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١.

(٤) حكاه عنه صاحب الجواهر فيها ٢: ٢٢، وانظر: منتهى المطلب ١: ٤٤.

جعل النقاء وإذهاب الغائط حدّاً للاستنجاء في حسنة ابن المغيرة، وموثّقة يونس بن يعقوب، المتقدّمتين[1].

ثمّ إنّ في المقام إشكالاً، وهو: أنّه صرّح غير واحد من الأعلام ـ كالمصنّف وغيره ـ بل عن المشهور[2] أنّه يجب في الاستنجاء بالماء إزالة العين والأثر مع أنّه ليس في شيء من أخبار الباب من ذكر الأثر أثرٌ، فلذا ضاق الأمر على المتأخّرين، واختلفت كلماتهم في تفسيره، فمنهم مَنْ فسّره بالأجزاء اللطيفة، وعلّل وجوب إزالتها بكونها عذرةً.

وعورض بتصريحهم بعدم وجوب إزالتها في الاستجمار، وهذا ينافي كونها عذرةً.

وأُجيب بالعفو عنها في الاستجمار؛ للتسهيل ومنافاة وجوب إزالتها للحكمة المقتضية لتشريعه.

وفيه: أنّه إن أُريد أنّها نجس وعُفي عنها في الصلاة ونحوها، ففيه: مالا يخفى من مخالفته للنصوص وفتاوى الأصحاب. وإن أُريد طهارتها من العفو عنها، ففيه: أنّه لا يظنّ بأحد أن يلتزم بورود التخصيص على دليل نجاسة العذرة، كيف وقد صرّحوا بوجوب إزالة العين مطلقاً في الاستجمار، وسمّوا ما يبقى بالأثر.

وربّما علّلوا عدم وجوب إزالته: بعدم كونه عذرةً عرفاً.

ومنهم مَنْ فسّره باللون.

---

(١) تقدّمتا في ص ٧٣ و ٧٤.

(٢) الناسب للمشهور هو صاحب الجواهر فيها ٢: ٢٤.

وفيه : أنّه من الأعراض ، ولا يصدق عليه اسم العذرة ، فلا تجب إزالته .

وما يقال : من أنّ وجود اللون كاشف عن بقاء العين ؛ لاستحالة انتقال العرض ، **ففيه** ـ بعد الإغماض عن أنّه ربما يتأثّر المحلّ بالمجاورة ونحوها ـ أنّ مدار الأحكام الشرعية علىٰ الصدق العرفي لا علىٰ التدقيقات الفلسفية .

ومنهم مَنْ فسّره بالرائحة .

وفيه : ـ مضافاً إلىٰ ما عرفت ـ ما لا يخفىٰ بعد ورود النصّ **(و)** تصريح جملة منهم بأنّه **(لا اعتبار بالرائحة)** المجرّدة الباقية في محلّ النجاسة أو اليد .

ففي حسنة ابن المغيرة بعد أن حدّ الاستنجاء بالنقاء ، قال : قلت : ينقىٰ ما ثمّة وتبقىٰ الريح ، قال : «الريح لا ينظر إليها»[1] .

وعن بعض[2] تفسيره بالنجاسة الحكمية الباقية بعد إزالة العين ، فيكون إشارةً إلىٰ اعتبار تعدّد الغسل .

وفساده غير خفيّ بعد الالتفات إلىٰ أنّ الأثر بهذا المعنىٰ أمر تعبّدي شرعي لا يصحّ جعله حدّاً للغسل ، مع أنّه نقل عن المنتهىٰ دعوىٰ الإجماع علىٰ عدم اعتبار التعدّد في الاستنجاء من الغائط[3] .

والذي ينبغي أن يقال في تفسير الأثر وبيان الفارق بين الماء

---

(١) الكافي ٣: ٩/١٧، التهذيب ١: ٢٨ ـ ٧٥/٢٩، الوسائل، الباب ١٣ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١.

(٢و٣) كما في كتاب الطهارة ـ للشيخ الأنصاري ـ: ٧٢، وانظر: منتهىٰ المطلب ١: ٤٤.

والأحجار مع أنّ الحدّ في كلٍّ منهما النقاء، فلِمَ صار إزالة الأثر بالماء شرطاً دون الأحجار؟ هو: أنّه لا ريب في أنّه إذا أُزيل عين العذرة عن المحلّ بالمسح، يبقىٰ بعد زوال العين وحصول الجفاف بالمسح أثر في المحلّ لا يزول إلّا بالمبالغة التامّة، ومن صفته أنّه لو باشرتَه بيدك الرطبة لأحسست فيه لزوجة ولصرقة، وهذا الأثر الباقي لا يسمّىٰ عذرةً عرفاً، ولا تجب إزالته في الاستجمار جزماً، وتجب إزالته في الاستنجاء بالماء، كما يستفاد ذلك من تحديد بعضهم[1] النقاء في الاستنجاء بالماء بالصرير وخشونة المحلّ.

وأمّا الفرق بينهما ـ مع كون النقاء حدّاً للتطهير في كليهما ـ فإنّما نشأ من الاختلاف في الصدق العرفي، فإنّ المتبادر من النقاء بالماء إزالة العين والأثر، وبغير الماء خصوص العين، وأمّا الأثر الباقي فهو وإن كان بالتدقيق العقلي من أجزاء العين إلّا أنّه بعد زوال العين يرتفع عنه الاسم، فيطهر بعد الاستجمار تبعاً للمحلّ.

وأمّا في الاستنجاء بالماء فتجب إزالته تبعاً للحالّ بحكم العرف حيث يرونه عند الغسل بالماء من بقيّة العذرة، وعند استعمال الحجر لا يرونه شيئاً، كما لا يخفىٰ علىٰ من اختبره من نفسه عند إرادة إزالة ما في يده من القذارات الصورية بالماء أو بالمسح علىٰ الحائط.

(وإذا تعدّىٰ) الغائط **(المخرج، لم يجزئ إلّا الماء)**.

---

(١) وهو سلّار في المراسم: ٣٢ وفيه: «يطهر» بدل يصرّ، وذلك تصحيف.

والمراد بالمخرج مخرج النجو، كما عن المبسوط والغنية وكتب الفاضلين والشهيد والمحقّق الثاني[١]، أو حواشي الدُبُر، كما عن الشهيد الثاني وأبي العباس[٢]، ونسبه في الحدائق إلىٰ الأصحاب[٣]، أو الشرج، كما عن السرائر[٤]، وهي ـ بتحريك الراء ـ حلقة الدُبُر.

ويدلّ علىٰ عدم إجزاء غير الماء في التطهير إذا تعدّىٰ الغائط المخرج ـ مضافاً إلىٰ عدم الخلاف فيه، كما عن الانتصار[٥]، بل الإجماع عليه، كما عن الغنية والتذكرة[٦]، وعن المعتبر أنّه مذهب أهل العلم[٧] ـ الخبر العامّيّ المروي في المعتبر[٨] والمنتهىٰ[٩] عن الجمهور عن علي عليه السلام «إنّكم كنتم تبعرون بعراً واليوم تثلطون[١٠] ثلطاً، فأتبعوا الماء الأحجار».

---

(١) حكاه عنهم الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ٧٢، وانظر: المبسوط ١: ١٦، والغنية (ضمن الجوامع الفقهية): ٤٨٧، والمعتبر ١: ١٢٨، ومنتهىٰ المطلب ١: ٤٤، والذكرىٰ: ٢٠، والدروس ١: ٨٩.

(٢) حكاه عنهما الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ٧٢ ـ ٧٣، وانظر: مسالك الأفهام ١: ٢٩ وروض الجنان: ٢٣.

(٣) الحدائق الناضرة ٢: ٢٦.

(٤) حكاه عنه الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ٧٣، ولم نجده في مظانّه من السرائر.

(٥) كما في الجواهر ٢: ٢٨، وانظر: الانتصار: ١٦.

(٦) حكاه عنهما الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ٧٣، وانظر الغنية (ضمن الجوامع الفقهية): ٤٨٧، وتذكرة الفقهاء ١: ١٢٥، المسألة ٣٦.

(٧) حكاه عنه صاحب الجواهر فيها ٢: ٢٨، والشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ٧٣، وانظر: المعتبر ١: ١٢٨.

(٨) المعتبر ١: ١٢٨.

(٩) منتهىٰ المطلب ١: ٤٤.

(١٠) الثَلْط: الرجيع الرقيق. النهاية ـ لابن الأثير ـ ١: ٢٢٠ «ثلط».

وقوله عليه السلام : «يكفي أحدكم ثلاثة أحجار إذا لم يتجاوز محلّ العادة» .

والروايتان وإن كانتا عاميّتين إلّا أنّ استدلال الخاصّة بهما كافٍ في اعتبارهما ، خصوصاً مع اعتضادهما بالإجماعات المحكية ، فيقيّد بهما إطلاق أخبار الاستجمار .

ودعوىٰ انصرافها في حدّ ذاتها إلىٰ صورة عدم التعدّي ـ مضافاً إلىٰ منعها بعد صدق اسم الاستنجاء ـ يتوجّه عليها استلزامها الاقتصار في الحكم بطهارة ماء الاستنجاء علىٰ هذا المنصرف ، مع أنّ جماعة منهم ـ كالشهيدين وغيرهما علىٰ ما حكي[1] عنهم ـ صرّحوا بما يقتضيه إطلاق غيرهم من عدم الفرق هناك بين صورة التعدّي وعدمه مستندين في ذلك إلىٰ الإطلاق ، بل يلزمها أيضاً عدم كون النقاء حدّاً في المتعدّي مطلقاً ، مع أنّه خلاف ظاهر كلماتهم ، كما لا يخفىٰ .

بقي في المقام إشكال ، وهو : أنّ المخرج ـ الذي هو معقد إجماعاتهم ـ علىٰ ما فسّروه أخصّ بحسب الظاهر من محلّ العادة ، فيشكل جعلها جابرةً للرواية الثانية التي هي ظاهرة الدلالة في التقييد ، وأمّا الرواية الأولىٰ فهي مع ضعف سندها مطعونة في دلالتها أيضاً بظهورها في الاستحباب ، بل تعيّنها فيه ؛ لعدم وجوب الاتباع الذي هو عبارة أخرىٰ عن الجمع بين الطهارتين إجماعاً ، فتقييد المطلقات بالروايتين مشكل .

---

(١) الحاكي عنهم هو الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة : ٧٣ ، وانظر : الدروس ١ : ١٢٢ ، ومسالك الأفهام ١ : ٢٣ ، ومجمع الفائدة والبرهان ١ : ٢٨٩ .

ولكنّ الإنصاف عدم الوثوق بإرادة المجمعين من المخرج في معقد إجماعهم ما هو أخصّ من محلّ العادة ، بل ولا إرادة أكثر المفسّرين من تفسيرهم ما ينافي ذلك .

نعم ، لا يبعد دعوىٰ الجزم بإرادة الجميع من تفاسيرهم خروج غير المتعارف عن تحت موضوع الحكم .

وكيف كان فإن جوّزنا الاعتماد علىٰ الرواية المقيّدة بالمعتاد لأجل الانجبار بما ذكر، أو استكشفنا من كلماتهم الإجماع علىٰ خروج غير المتعارف من موضوع جواز الاستجمار ، يجب تقييد المطلقات بها ، وإلّا يتعيّن المصير إلىٰ الحكم بكفاية الأحجار إلّا مع التفاحش المخرج عن حدّ الاستنجاء الملتزم معه بنجاسة الماء ، كما قوّاه جماعة تبعاً للمحقّق الأردبيلي[1] .

وأمّا تخصيص الحكم بما هو أخصّ من الأفراد المتعارفة ـ كما يظهر من بعض[2] ـ فغير ممكن ، فلا يلتفت إلىٰ تفسير مَنْ فسّر المخرج بما يستلزم ذلك ؛ لأنّ إخراج الأفراد المتعارفة من تحت المطلقات الكثيرة الواردة في مقام الحاجة في مثل هذا الحكم العامّ البلوىٰ كما ترىٰ ، بل الإنصاف أنّ حمل الرواية ـ علىٰ تقدير صحّة سندها ـ علىٰ الكراهة أولىٰ من تقييد المطلقات بها حتىٰ بالنسبة إلىٰ الأفراد الخارجة عن محلّ العادة التي يصدق عليها اسم الاستنجاء ، ويلتزم فيها بطهارة مائه فضلاً عن الأفراد المتعارفة ؛ لدلالة الأخبار الكثيرة المستفيضة الواردة في شأن نزول

---

(١) كما في كتاب الطهارة ـ للشيخ الأنصاري ـ: ٧٣ ، وانظر : مجمع الفائدة والبرهان ١ : ٩٠ .
(٢) حكاه عن بعض شرّاح الجعفرية ، الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة : ٧٣.

قوله تعالىٰ: ﴿إنّ الله يحبّ التوّابين ويحبّ المتطهّرين﴾[١] علىٰ أنّ الناس كانوا يستنجون بالأحجار والكرسف، ولم يكن استعمال الماء في الاستنجاء مشروعاً لديهم إلىٰ أن أكل رجل من الأنصار طعاماً، فلانَ بطنُه، فاستنجىٰ بالماء، فأنزل الله تبارك وتعالىٰ الآية في حقّه، فجرت السنّة في الاستنجاء بالماء، فدعاه رسول الله صلى الله عليه وآله وبشّره بذلك، وقد كان الرجل خائفاً من عمله حين دعاه رسول الله صلى الله عليه وآله[٢]، فلو قيّدنا أخبار الاستجمار بالأفراد المتعارفة، لوجب الالتزام بنسخ الحكم الثابت في أوّل الشريعة بالنسبة إلىٰ الأفراد الخارجة عن العادة، وهو من أبعد التصرّفات لا يصار إليه، اللّهم إلّا أن ينعقد الإجماع عليه، وفيه تأمّل، والله العالم.

ولو شكّ في التعدّي، يبني علىٰ عدمه؛ للأصل الحاكم علىٰ استصحاب النجاسة.

(و) قد ظهر لك أنّه (إذا لم يتعدّ) مجموع ما خرج عن الحدّ المتعارف بمقتضى الغالب لو لم نقل مطلقاً كما عن الأردبيلي[٣] وجماعة (كان مخيّراً بين الماء و) بين (الأحجار) المزيلة للعين، كما تدلّ عليه الأخبار المتظافرة، بل ربما يدّعىٰ كونه في الجملة من ضروريّات الدين.

ففي صحيحة زرارة: «ويجزئك من الاستنجاء ثلاثة أحجار»[٤].

---

(١) سورة البقرة ٢: ٢٢٢.

(٢) الفقيه ١: ٢٠/٥٩، الوسائل، الباب ٣٤ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٣.

(٣) حكاه عنه صاحب الجواهر فيها ٢: ٢٩، وانظر: مجمع الفائدة والبرهان ١: ٩٠.

(٤) التهذيب ١: ٤٩/١٤٤، الاستبصار ١: ٥٥/١٦٠، الوسائل، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١.

وفي صحيحته الأخرىٰ: «جرت السنّة في أثر الغائط بثلاثة أحجار أن تمسح العجان، ولا تغسله»[1] إلىٰ غير ذلك.

(و) لكن الظاهر أنّ (الماء أفضل) كما يشعر به بل يدلّ عليه غير واحد من الأخبار الواردة في سبب نزول الآية وغيرها.

ففي بعضها: «كان الناس يستنجون بالكرسف والأحجار ثم أحدث الوضوء وهو خلق كريم، فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله وصنعه، فأنزل الله تعالىٰ في كتابه ﴿إنّ الله يحبّ التوّابين ويحبّ المتطهّرين﴾[2]»[3].

وعن هشام بن الحكم عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: يا معشر الأنصار إنّ الله قد أحسن الثناء عليكم فماذا تصنعون؟ قالوا: نستنجي بالماء»[4].

(والجمع) بين الأحجار والماء بتقديم الأوّل منهما (أكمل) بل أفضل، كما تدلّ عليه مرسلة أحمد بن محمّد بن عيسىٰ: «جرت السنّة بثلاثة أحجار أبكار، ويتبع بالماء»[5].

---

(١) التهذيب ١: ١٢٩/٤٦، الوسائل، الباب ٣٠ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٣.

(٢) سورة البقرة: ٢: ٢٢٢.

(٣) الكافي ٣: ١٣/١٨، الوسائل، الباب ٣٤ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٤.

(٤) التهذيب ١: ١٠٥٢/٣٥٤، الوسائل، الباب ٣٤ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١.

(٥) التهذيب ١: ١٣٠/٤٦ و٦٠٧/٢٠٩، الوسائل، الباب ٣٠ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٤.

ويدلّ عليه أيضاً ما رواه الجمهور عن علي عليه السلام : «إنّكم كنتم تبعرون بعراً واليوم تثلطون ثلطاً ، فأتبعوا الماء الأحجار»[١] .

(ولا يجزئ أقلّ من ثلاثة أحجار) وإن حصل النقاء بما دون الثلاث ، كما عن المشهور[٢] ؛ للأخبار المستفيضة المروية عن الفريقين .

منها : خبر عاميّ روي عن سلمان رضي الله عنه ، قال : نهانا رسول الله صلى الله عليه وآله أن نستنجي بأقلّ من ثلاثة أحجار[٣] .

ويمضمونه خبران عاميّان :

أحدهما : «لا يكفي أحدكم دون ثلاثة أحجار»[٤] .

والآخر : «لا يستنجي أحدكم بدون ثلاثة أحجار»[٥] .

ونظيرها أيضاً نبويّان :

أحدهما : «اذا جلس أحدكم لحاجة فليمسح ثلاث مسحات»[٦] .

والآخر : «واستطب ثلاثة أحجار أو ثلاثة أعواد أو ثلاث حثيات من

---

(١) كما في المعتبر ١ : ١٢٨ ، ونحوه في سنن البيهقي ١ : ١٠٦ . وتقدّم في ص ٨٠ .

(٢) كما في كتاب الطهارة ـ للشيخ الأنصاري ـ : ٧٣ .

(٣) صحيح مسلم ١ : ٢٦٢/٢٢٣ ، سنن أبي داود ١ : ٧/٣ ، سنن الترمذي ١ : ١٦/٢٤ ، سنن النسائي ١ : ٣٨ ، سنن البيهقي ١ : ١٠٢ ، المعجم الكبير ـ للطبراني ـ ٦ : ٦٠٨٢/٢٣٤ .

(٤) المعجم الكبير ـ للطبراني ـ ٦ : ٦٠٧٩/٢٣٤ ، مسند أبي عوانة ١ : ٢١٨ .

(٥) صحيح مسلم ١ : ٢٢٤ ذيل الحديث ٢٦٢ ، سنن البيهقي ١ : ١٠٣ .

(٦) مسند أحمد ٣ : ٣٣٦ بتفاوت .

تراب»[١].

وفي صحيحة زرارة: «ويجزئك من الاستنجاء ثلاثة أحجار، بذلك جرت السنّة من رسول الله صلى الله عليه وآله»[٢].

وظاهرها كون الثلاثة أقلّ المجزئ.

وفي صحيحته الأخرىٰ: «جرت السنّة في أثر الغائط بثلاثة أحجار أن تمسح العجان ولا تغسله»[٣].

وفي رواية العجلي: «يجزئ من الغائط المسح بالأحجار»[٤].

وظاهرها إرادة الأفراد المتعدّدة من الجمع، وأقلّها الثلاث.

ودعوىٰ ظهورها في إرادة الجنس قابلة للمنع.

وكيف كان، فهذه الأخبار كما تراها ظاهرة في المدّعىٰ، ولا يصلح لمعارضتها عدا ما يتراءىٰ من حسنة ابن المغيرة، فإنّه قال: قلت: هل للاستنجاء حدّ؟ قال: «لا، حتىٰ ينقىٰ ما ثمّة»[٥].

وموثّقة يونس في الوضوء الذي افترضه الله علىٰ العباد لمن جاء من

---

(١) سنن الدارقطني ١: ١٢/٥٧، سنن البيهقي ١: ١١١.

(٢) التهذيب ١: ١٤٤/٤٩، الاستبصار ١: ١٦٠/٥٥، الوسائل، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١.

(٣) التهذيب ١: ١٢٩/٤٦، الوسائل، الباب ٣٠ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٣.

(٤) التهذيب ١: ١٤٧/٥٠، الاستبصار ١: ١٦٦/٥٧، الوسائل، الباب ٣٠ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٢.

(٥) الكافي ٣: ٩/١٧، الوسائل، الباب ١٣ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١.

الغائط أو بال، قال: «يغسل ذكره ويذهب الغائط»[١] إلىٰ آخره.

وفيهما مضافاً إلىٰ دعوىٰ ظهورهما ـ بشهادة القرائن الكثيرة المستفادة منهما علىٰ ما ادّعاها شيخنا المرتضىٰ[٢] رحمه الله ـ في الاستنجاء بالماء وإن كان في شهادتها علىٰ الاختصاص تأمّل بل منع، إلّا أنّ عمومهما قابل للتخصيص بهذه الأخبار، كما أنّ إطلاق نفي الحدّ في الحسنة وكفاية إذهاب الغائط في الموثّقة قابل للتقييد، مضافاً إلىٰ دعوىٰ ورودهما مورد الغالب من عدم حصول العلم بالنقاء قبل استعمال الثلاثة غالباً، فتنزّل الروايتان علىٰ ما لا ينافي اعتبار الثلاثة التي لا تنفكّ عنها الأفراد الغالبة.

ودعوىٰ خروج المقيّدات مخرج الغالب من عدم حصول العلم بالنقاء بما دون الثلاث كما يؤيّدها استبعاد التعبّد بالمسح بعد النقاء، مدفوعة:

أوّلاً: بأنّ هذه الدعوىٰ في المقيّدات لها وجه لو كانت الثلاثة كافيةً في النقاء غالباً، والغلبة في حصوله بها بالخصوص ممنوعة، وإنّما المسلّم عدم حصول النقاء غالباً بما دونها لا حصوله بخصوص الثلاثة، وهذا لا يوجب إلّا الوهن في المطلقات لا في المقيّدات المشتملة علىٰ لفظ الثلاثة بالخصوص.

---

(١) التهذيب ١: ١٣٤/٤٧، الاستبصار ١: ١٥١/٥٢، الوسائل، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٥.

(٢) كتاب الطهارة: ٧٣.

وثانياً : أنّه لا يجوز رفع اليد عن ظاهر المقيّد بمجرّد احتمال ورود القيد مورد الغالب المتعارف ، وإنّما يخلّ في التمسّك بالإطلاق ، ضرورة أنّه لا يجوز إهمال الخصوصيّة المستفادة من ظاهر الكلام بمجرّد احتمال عدم كونها قيداً فيما تعلّق به غرض المتكلّم في الواقع ، بل لا بُدّ في إهمالها من الجزم بذلك .

وليس المقام من قبيل ما إذا احتفّ الكلام بما يصلح أن يكون قرينةً لإرادة خلاف الظاهر حتىٰ يمنعه من أن ينعقد له ظهور ؛ إذ علىٰ تقدير جري القيد مجرىٰ العادة لا يراد من اللفظ إلّا ظاهره ، إلّا أنّ ظاهره ليس ممّا تعلّق به الغرض في الواقع ، فيجوز إهماله ، ولكنه بعد إحرازه بالعلم ، كما لا يخفىٰ وجهه .

وما ذكروه مؤيّداً لذلك ، ففيه ـ مع أنّه مجرّد استبعاد لا يعتنىٰ به في الأحكام التعبّديّة ـ يدفعه التعبّد بمثله في كثير من نظائر المقام ، كتكرار الغسلات بعد زوال العين فيما يحتاج إلىٰ التعدّد ، ومسح باطن النعل علىٰ الأرض إذا لم تكن عليه نجاسة عينيّة ، وتعفير إناء الولوغ بالتراب ، إلىٰ غير ذلك من الأمور التعبّديّة التي يستكشف منها أنّ الملاك في الطهارة الشرعية أمر آخر وراء ما يتوهّمه العرف ، فلا يمكن إلغاء الخصوصيات المستفادة من ظواهر الأدلّة بمجرّد الاستبعادات والاعتبارات ، اللّهم إلّا أن تكون الاستبعادات مانعةً من استفادة إرادة الخصوصية بمقتضىٰ الفهم العرفي ، وفيه تأمّل .

هذا كلّه ، مع أنّ مقتضىٰ الاستصحاب بقاء النجاسة حتىٰ يعلم

المزيل، فظهر لك أنّ القول المشهور مع أنّه أحوط لا يخلو عن قوّة.

(و) هل (يجب) على هذا القول (**إمرار كلّ حجر على موضع النجاسة**) بحيث يتكرّر بالأحجار مسح مجموع الموضع أم يكفي توزيع الأحجار الثلاثة على أجزاء الموضع؟ وجهان، بل قولان، نُسب ثانيهما إلى الأكثر، منهم: المصنّف في المعتبر[1]، بل عن الذخيرة هو المعروف من مذهب الأصحاب[2]، وأنّ نسبة عدم الكفاية إلى بعض الفقهاء في كلام مثل العلّامة المراد به أهل الخلاف كما تشهد به الممارسة[3].

وهو عجيب بعد تصريح مثل المصنّف في الكتاب بذلك، بل عن المفاتيح وشرحها أنّ المشهور هو القول بعدم الكفاية[4].

وكيف كان فمستند القائلين بالكفاية إطلاق كفاية ثلاثة أحجار في النصوص المستفيضة، وانتفاء ما يدلّ على اشتراط مباشرة كلّ حجر موضع النجاسة.

وفيه: أنّ المتبادر من الأمر بالمسح بثلاثة أحجار إنّما هو إرادة تكرار المسحات بتعدّد الأحجار، وظاهره إرادة الاستيعاب بكلّ مسحة،

---

(١) الناسب هو صاحب الجواهر فيها ٢: ٤١، والشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ٧٤، وانظر: المعتبر ١: ١٣٠.

(٢) كما في كتاب الطهارة ـ للشيخ الأنصاري ـ: ٧٤، وحكاه عنه العاملي في مفتاح الكرامة ١: ٤٦، وانظر: ذخيرة المعاد: ١٩.

(٣) حكاه عن صاحب الذخيرة صاحب الجواهر فيها ٢: ٤١، وانظر: ذخيرة المعاد: ١٩، ومنتهى المطلب ١: ٤٧.

(٤) كما في جواهر الكلام ٢: ٤١.

نظير مالو أمر بالمسح بحجر واحد.

ويؤيّده بل يدلّ عليه قوله عليه السلام في صحيحة زرارة: «جرت السنّة في أثر الغائط بثلاثة أحجار أن تمسح العجان»[1] فإنّ ظاهرها اتّحاد متعلّق المسح في الثلاث.

وفي النبوي: «إذا جلس أحدكم لحاجة فليمسح ثلاث مسحات»[2] وظاهره ـ كظاهر الأمر بالغسلات ـ: إرادة مسح الموضع ثلاثاً.

وعلىٰ تقدير الشك فالمرجع إنّما هو استصحاب النجاسة إلىٰ أن يعلم المزيل.

فما اختاره المصنّف في الكتاب هو الأقوىٰ، كما صرّح به غير واحد من مشايخنا رضوان الله عليهم.

نعم، لو قيل بكفاية الاستيعاب العرفي في كلّ مسحة وعدم وجوب الاستيعاب الحقيقي في كلّ واحدة منها، لكان وجيهاً بالنظر إلىٰ منصرف الأدلّة بمقتضىٰ الفهم العرفي.

ولعلّ القول بكفاية التوزيع نشأ من ذلك حيث رأوا عدم مساعدة العرف علىٰ استفادة إرادة الاستيعاب الحقيقي من الأدلّة، فظنّوا أنّ المناط استعمال الثلاثة أحجار مطلقاً وإن لم تتكرّر به المسحات بالنسبة إلىٰ موضع النجو ولو عرفاً.

---

(١) التهذيب ١: ١٢٩/٤٦، الوسائل، الباب ٣٠ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٣.

(٢) مسند أحمد ٣: ٣٣٦ بتفاوت.

وكيف كان فالقول باعتبار تكرّر المسحات بالنسبة إلىٰ مجموع الموضع لو لم يكن أقوىٰ فلا ريب في أنّه أحوط، والله العالم.

(**ويكفي معه إزالة العين دون الأثر**) الذي لا يصدق عليه اسم العذرة عرفاً، وقد عرفت فيما سبق عدم منافاة بقاء الأثر لصدق النقاء الذي حدّ به الاستجمار، كالاستنجاء بالماء.

(**وإذا لم ينق بالثلاثة، فلا بُدّ من الزيادة حتىٰ ينقىٰ**) بلا خلاف فيه، كما يدلّ عليه ـ مضافاً إلىٰ الأصل والإجماع ـ حسنة ابن المغيرة[1] وموثّقة يونس[2] بالتقريب المتقدّم.

(و) توهّم أنّ مقتضىٰ إطلاق الأخبار المعتبرة الدالّة علىٰ كفاية ثلاثة أحجار حصول الطهارة بها ولو لم يذهب عين الغائط، مدفوع: بأنّ ذهاب عين الغائط من الشرائط المغروسة في الأذهان، المانعة من ظهور مثل هذه الأخبار في إرادة الإطلاق، ولذا لا يتوهّم أحد تخصيص ما يدلّ علىٰ نجاسة العذرة بهذه الأدلّة بحيث يفهم منها طهارة العذرة لو فرض بقاؤها في المحلّ بعد استعمال الثلاثة أحجار مقداراً معتدّاً به علىٰ وجه يصدق عليه اسمها عرفاً، بل لا يفهم منها إلّا أنّ لهذا العدد المعيّن أيضاً كالنقاء مدخليّةً في الحكم، وأنّه لا يحصل الطهارة بدونها، فـ(**لو نقي بدونها، أكملها وجوباً**).

(و) الذي يقتضيه الأصل ـ مضافاً إلىٰ ظواهر النصوص وفتاوىٰ جملة من الأصحاب كصريح آخرين ـ: أنّه (**لا يكفي استعمال الحجر**

(١ و ٢) تقدّمت الإشارة إلىٰ مصادرهما في ص٨٦ و ٨٧.

الواحد من ثلاث جهات) ضرورة أنّ الواحد لا يكون ثلاثاً.

وقيل: يكفي[1]؛ لاعتبارات ضعيفة، عمدتها: دعوىٰ القطع بعدم مدخليّة صفة الانفصال في التطهير، وإنّما المناط تعدّد المسحات.

والعهدة علىٰ مدّعيه، ليت شعري كيف يحصل القطع بذلك مع معروفيّة الخلاف في المسألة التعبّديّة التي ربما التزم القائل بالكفاية باعتبار تعدّد المسحات تعبّداً، وعدم كفاية النقاء لو حصل بالمسحة الأُولىٰ أو الثانية، كما صرّح به في الدروس[2].

هذا، مع أنّ ارتكاب التأويل في بعض الأخبار كاد أن يكون متعذّراً.

مثل: مرفوعة أحمد بن محمّد عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «جرت السنّة في الاستنجاء بثلاثة أحجار أبكار ويتبع بالماء»[3] فإنّها كادت أن تكون صريحةً في إرادة الأحجار المنفصلة، وعدم كفاية المسحات الثلاث بحجر واحد.

اللّهم إلّا أن تُحمل هذه الرواية علىٰ الاستحباب بشهادة ذيلها عليه، مضافاً إلىٰ ما في سندها من الضعف.

وكيف كان، فالقول بعدم الكفاية مع كونه أحوط لا يخلو عن قوّة.

---

(١) من القائلين بالاكتفاء القاضي ابن البرّاج في المهذّب ١: ٤٠، والعلّامة الحلّي في منتهىٰ المطلب ١: ٤٥، ومختلف الشيعة ١: ١٠١، المسألة ٥٩.

(٢) الدروس ١: ٨٩.

(٣) التهذيب ١: ٤٦ / ١٣٠ و ٢٠٩ / ٦٠٧، الوسائل، الباب ٣٠ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٤.

نعم، لا يبعد الالتزام بكفاية أطراف الصخرة العظيمة أو الخرقة الطويلة التي تُعدّ أطرافها بنظر العرف بمنزلة الأشياء المستقلّة المنفردة.

ولذا قال في المدارك: فالمتّجه ـ تفريعاً علىٰ المشهور من وجوب الإكمال مع النقاء بالأقلّ ـ عدم الإجزاء، ومع ذلك فينبغي القطع بإجزاء الخرقة الطويلة إذا استُعملت بالجهات الثلاث؛ تمسّكاً بالعموم[1]. انتهىٰ.

ولكنّ الاحتياط ممّا لا ينبغي تركه، خصوصاً مع تصريح مثل المصنّف في محكي المعتبر بعدم الكفاية[2]. والله العالم.

ثمّ لو استظهرنا من المرسلة المتقدّمة الوجوب **(و)** اشترطنا البكارة في الأحجار، فمقتضاها: أن **(لا يستعمل الحجر المستعمل)** ولو في استنجاء آخر، بل بالنسبة إلىٰ شخص آخر، سواء انفعل بالاستعمال وبقي أثره، أم أُزيل، أم لم ينفعل أصلاً إلّا أن يقال: إنّ البكارة لا تزول عرفاً ما لم تتأثّر من الاستعمال، وعدم جواز استعمال غير المتأثّر في نفس هذا الاستنجاء إنّما هو لاعتبار العدد، لا لاشتراط البكارة، بل لا يبعد دعوىٰ انصرافها إلىٰ ما عليه أثر الاستعمال بالفعل؛ فإنّه لا يظنّ بأهل العرف أن يفهموا من هذه الرواية عدم جواز استعمال الحجر المستعمل في الأزمنة السابقة بعد كسر موضع انفعاله أو غسله، بل ربما يدّعىٰ أنّ المتبادر من البكر في المقام: الطاهر، فتدلّ الرواية لفظاً وفحوىً علىٰ عدم جواز الاستنجاء بالمتنجّس ولا الأعيان النجسة، كما استدلّ لهما بها في المدارك[3].

---

(١) مدارك الأحكام ١: ١٧٢.

(٢) حكاه عنه صاحب الجواهر فيها ٢: ٤٢، وانظر: المعتبر ١: ١٣١.

(٣) مدارك الأحكام ١: ١٧٢.

ولكن الإنصاف أنّ تبادر الطاهر من البكر ممنوع ، بل المتبادر منه ليس إلّا الحجر الغير المتأثّر بالاستعمال .

ولكنّك عرفت إمكان دعوىٰ انصرافه إلىٰ ما بقي الأثر فيه بالفعل .

نعم ، لا يبعد أن يقال : إنّ المنساق إلىٰ الذهن في مورد الرواية إنّما هو إرادة البكارة بالنظر إلىٰ نفس هذا الاستنجاء لا مطلقاً ؛ لبُعْد اعتبار مثل هذا الشرط تعبّداً ، فلا يلتفت الذهن إليه ، فيكون التوصيف بالأبكار لدفع توهّم كفاية المسحات بحجر واحد ولو من جهات ثلاث ، فيتأكّد بذلك ظهور الأحجار في إرادة الأفراد المستقلّة المنفردة .

وكيف كان ، فالأقوىٰ جواز استعمال الحجر المستعمل في استنجاء آخر ، فضلاً عن أن يكون من شخص آخر ، لكن بشرط تطهيره ، أو الاستنجاء بالموضع الطاهر منه ؛ لإطلاقات الأدلّة وعدم ما يصلح لتقييدها ، عدا المرسلة المتقدّمة التي عرفت المناقشة في دلالتها علىٰ الوجوب ، وعدم وضوح المراد منها بحيث تصلح دليلاً لإثبات مثل هذا الحكم التعبّدي ـ الذي يستبعده الذهن ـ في مقابل الإطلاقات الكثيرة الواردة في مقام الحاجة ، ولذا لم يلتزم الأصحاب بعدم جواز استعمال الحجر المستعمل مطلقاً ، بل أجازوا استعماله بعد التطهير .

قال في محكي المعتبر : مرادنا بالمنع من الحجر المستعمل الاستنجاء بموضع النجاسة منه ، أمّا لو كسر واستعمل المحلّ الطاهر منه ،

جاز، وكذا لو أُزيلت النجاسة عنه بغسل أو غيره[١]. انتهىٰ.

وحكي عن جلّ المتأخّرين التصريح بذلك[٢]، بل عن المصابيح دعوىٰ الإجماع عليه[٣].

ولا يجوز الاستنجاء بالموضع المتنجّس من الحجر المستعمل ولا بغيره من المتنجّسات (و لا) بـ **(الأعيان النجسة)** إجماعاً منقولاً مستفيضاً، بل متواتراً، كما لا يخفىٰ علىٰ مَنْ تتبّع كلماتهم في المقام ونظائره، فإنّه لا يكاد يرتاب في أنّ من القواعد المسلّمة عندهم ـ التي صرّحوا بالإجماع عليها في كلّ مقام ـ هي: أنّ النجس لا يكون مطهّراً، وقد عرفت في مبحث الغسالة أنّها هي عمدة ما استدلّ به القائلون بطهارة الغسالة زعماً منهم منافاة نجاسة الغسالة لهذه القاعدة المسلّمة، وقد عرفت عدم المنافاة بينهما.

وكيف كان، فيدلّ عليه ـ مضافاً إلىٰ الإجماع ـ أنّ ملاقاة النجس أو المتنجّس سبب لتنجيس المحلّ، فلا تطهّره.

وما يتوهّم من أنّ نجاسة المحلّ مانعة من اكتساب النجاسة ثانياً بملاقاة النجس، فلا امتناع في أن ترتفع نجاسته بها، كتتميم الماء النجس كرّاً بنجس علىٰ قول، يدفعه: أنّ نجاسة المحلّ مانعة من تأثّره بالسبب الطارئ بمثل الأثر الموجود، وأمّا لو كان للسبب الطارئ أثر يخصّه، فيتأثّر

---

(١) حكاه عنه صاحب الجواهر فيها ٢: ٤٧ ـ ٤٨، وانظر: المعتبر ١: ١٣٣.

(٢) حكاه عنهم الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ٧٥.

(٣) حكاها عنها صاحب الجواهر فيها ٢: ٤٧.

منه المحلّ قطعاً، كما لو ولغ الكلب في إناء متنجّس، وفيما نحن فيه تشتدّ نجاسة المحلّ بحيث لا يزيلها إلّا الماء.

لكنّ هذا الوجه إنّما يتأتّىٰ فيما لو باشر النجس برطوبة مسرية، وأمّا لو استعمله بعد النقاء إكمالاً للعدد ـ كما إذا حصل النقاء بحجرين، وكان النجس ثالث الثلاثة التي أوجبنا استعمالها في الاستنجاء ـ فلا يتمّ هذا الوجه، كما لا يخفىٰ، فالعمدة حينئذٍ هو الإجماع.

واعلم أنّه لا فرق بين الأحجار وغيرها من الأجسام الطاهرة القالعة للنجاسة عدا ما استثني في جواز الاستجمار بها علىٰ المشهور، بل عن الخلاف والغنية الإجماع عليه(1).

والتعبير بخصوص الأحجار في أغلب النصوص والفتاوىٰ؛ لغلبتها، وشيوع الاستنجاء بها، لا لمدخلية خصوصيتها في موضوع الحكم، كما يدلّ عليه ملاحظة أخبار الباب، الدالّة علىٰ جواز استعمال الكرسف والخرق والمدر والعود ونحوها؛ فإنّ المتأمّل في مجموع هذه الأخبار لا يكاد يرتاب ـ ولو بملاحظة الشهرة ونقل الإجماع ـ في أنّ ذكر هذه الأشياء في الروايات ليس لأجل اعتبارها بالخصوص.

ففي رواية زرارة، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «كان الحسين بن علي عليهما السلام يتمسّح من الغائط بالكرسف»(2).

---

(1) حكاه عنهما العاملي في مفتاح الكرامة ١: ٤٤، وانظر: الخلاف ١: ١٠٦، المسألة ٥١، والغنية (ضمن الجوامع الفقهية): ٤٨٧.

(2) التهذيب ١: ١٠٥٥/٣٥٤، الوسائل، الباب ٣٥ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٣.

وفي روايته الأخرىٰ مضمرة : «كان يستنجي من البول ثلاث مرّات ، ومن الغائط بالمدر والخرق والخزف»[١] بالزاي المعجمة والفاء ، كما عن بعض نسخ التهذيب[٢].

وخبر ليث المرادي عن الصادق عليه‌السلام ، قال : سألته عن استنجاء الرجل بالعظم أو البعرة أو العود ، فقال : «أمّا العظم والروث فطعام الجنّ ، وذلك ممّا اشترطوا علىٰ رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله ، فقال : لا يصلح بشيء من ذلك»[٣].

وظاهر هذه الرواية ـ بقرينة التفصيل بين العظم والروث وبين غيرهما ، والتعليل فيهما بكونهما طعام الجنّ ـ إنّما هو جواز الاستنجاء بكلّ جسم صالح للاستنجاء ممّا عداهما.

وربّما يستدلّ للعموم : بحسنة ابن المغيرة[٤] وموثّقة يونس[٥].

وفيه : أنّ الحسنة مسوقة لبيان حدّ الاستنجاء ، لا لبيان ما يستنجى به ، فلا يصحّ التشبّث بإطلاقها من هذه الجهة.

---

(١) التهذيب ١ : ٢٠٩/٦٠٦ و٣٥٤/١٠٥٤ ، الوسائل ، الباب ٢٦ و٣٥ من أبواب أحكام الخلوة ، الحديث ٦ و٢.

(٢) انظر : الوافي ٦ : ١٣١/٣٩٣٠ ، والحدائق الناضرة ٢ : ٣٢.

(٣) التهذيب ١ : ٣٥٤/١٠٥٣ ، الوسائل ، الباب ٣٥ من أبواب أحكام الخلوة ، الحديث ١.

(٤) الكافي ٣ : ١٧/٩ ، التهذيب ١ : ٢٨/٧٥ ، الوسائل ، الباب ٣٥ من أبواب أحكام الخلوة ، الحديث ٦.

(٥) التهذيب ١ : ٤٧/١٣٤ ، الاستبصار ١ : ٥٢/١٥١ ، الوسائل ، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة ، الحديث ٥.

وأمّا الموثّقة : فالإنصاف صحّة الاستدلال بها ؛ لكونها بحسب الظاهر مسوقةً لبيان ما هو الواجب على مَنْ رجع من الغائط ، وهو غَسْلُ ذكره وإذهاب الغائط الذي يمكن حصوله بكلّ جسم قالع للنجاسة ، فلا يرفع اليد عن إطلاقها إلّا فيما ثبت عدم جواز استعماله ، كالمتنجّسات والأعيان النجسة .

(و) كذا (لا) يجوز استعمال (**العظم ولا الروث**) بلا خلاف فيهما ظاهراً ، بل عن غير واحد دعوى الإجماع عليهما[1] ؛ للأخبار المستفيضة .

منها : رواية ليث ، المتقدّمة[2] .

وعن مجالس الصدوق : أنّ النبي صلى الله عليه وآله نهى أن يستنجى بالروث والرمة ، أي : العظم البالي[3] .

وعن كتاب دعائم الإسلام : أنّهم عليهم السلام نهوا عن الاستنجاء بالعظام والبعر وكلّ طعام[4] .

وعن الفقيه أنّ وفد الجانّ جاؤوا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله ، فقالوا : يا رسول الله متّعنا ، فأعطاهم الروث والعظم ، فلذلك لا ينبغي أن يستنجى

---

(١) حكاها العاملي في مفتاح الكرامة ١ : ٤٨ عن الغنية (ضمن الجوامع الفقهية) : ٤٨٧ ، والمعتبر ١ : ١٣٢ ، وروض الجنان : ٢٤ وغيرها .

(٢) تقدّمت في ص٩٧ .

(٣) كما في الجواهر ٢ : ٤٩ ، وانظر : أمالي الصدوق : ٣٤٥ .

(٤) كما في الجواهر ٢ : ٤٩ ، وانظر : دعائم الإسلام ١ : ١٠٥ .

بهما[١].

ويؤيّدها: أخبار مستفيضة مرويّة من طرق العامّة[٢].

ولكنّه لا يخفىٰ ما في جميع أخبار الباب من قصور السند وضعف الدلالة بحيث لا تصلح دليلاً إلّا لإثبات الكراهة، ولذا تردّد العلّامة فيها في محكي التذكرة[٣]. وفي الوسائل: الحكم بالكراهة[٤].

ولعلّ الإجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة كافية في جبرها وقصور دلالتها، والله العالم.

(**ولا المطعوم**) ضرورة أنّ الله تعالىٰ لا يرضىٰ لعباده أن يكفروا بأنعمه إلىٰ حدّ يستعملون ما خلقه الله للأكل في الاستنجاء، فإنّه كاد أن يكون هذا النحو من التحقير والاستخفاف بنِعَم الله العظام كفراً، كما يُفصح عن ذلك قضية قوم ضربهم الله مثلاً حيث صدر منهم ما صدر، فأذاقهم الله طعم ما صنعوا جزاءً بما كانوا يصنعون[٥]، رزقنا الله شكر نِعَمه، وأعاذنا من الكفر والطغيان بمحمّد وآله الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين.

هذا، ولكن الإنصاف أنّ الالتزام بحرمة الاستنجاء ببعض المطعومات التي ربما يطرح في الأرض، ولا يعدّ ذلك في العرف والعادة استخفافاً

---

(١) كما في الجواهر ٢: ٤٩، وانظر: الفقيه ١: ٥٨/٢٠.

(٢) أنظر علىٰ سبيل المثال: سنن الترمذي ١: ١٨/٢٩، والمعجم الكبير ـ للطبراني ـ ١: ١٠٠١٠/٧٧، وسنن الدارقطني ١: ٩/٥٦، وكنز العمّال ٩: ٢٦٤١٦/٣٥٤.

(٣) حكاه عنها الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ٧٦، وانظر تذكرة الفقهاء ١: ١٣٣.

(٤) الوسائل، عنوان الباب ٣٥ من أبواب أحكام الخلوة.

(٥) راجع كتب التفاسير ذيل تفسير الآية ١١٢ من سورة النحل.

بنِعَم الله تعالىٰ مشكل جدّاً.

اللّهم إلّا أن يتشبّث لإثبات حرمته بالإجماعات المحكية المستفيضة، ورواية دعائم الإسلام، المتقدّمة[1]، وفحوىٰ النهي عن العظم والروث اللذين هما طعام الجنّ، مع اعتضاد بعضها ببعض، وانجبار ضعفه بالآخر، والله العالم.

وكذا لا يجوز الاستنجاء بكلّ شيء محترم شرعاً، كما هو ظاهر، **(ولا صقيلاً[2] يزلق عن النجاسة، ولو استعمل ذلك لم يطهر)** لأنّ صقله وملاسته تمنعه عن قلع النجاسة وحصول النقاء الذي هو شرط في التطهير.

نعم، لو اتّفق قلع النجاسة به، لا مانع منه.

وهذا بخلاف الاستنجاء بالعظم والروث والمطعوم وسائر الأجسام المحترمة، فإنّ النهي عن استعمالها شرعي، فلو استعملها جهلاً أو نسياناً أو عصياناً، تطهّر علىٰ الأظهر.

نعم، لو كان مستند التعدّي عن الأجسام المنصوصة إلىٰ غيرها الإجماعَ، لوجب الاقتصار علىٰ ما عدا مثل هذه الأشياء التي وقع الخلاف فيها.

ولكنّك عرفت أنّ الأخبار هي العمدة في ذلك، لكن في بعض الأخبار العاميّة بعد أن نهىٰ النبي صلّى الله عليه وآله أن يستنجىٰ بروث أو عظم، قال:

---

(١) تقدّمت في ص٩٨.

(٢) في الشرائع: ولا صيقل.

«إنّهما لا يطهّران»[١].

وحيث لا يكون مثل هذه الروايات حجّةً عندنا، لا يهمّنا التعرّض لتنقيح مفاده وتحقيق ما يقتضيه الجمع بينه وبين غيره من الأخبار، فالأقوىٰ ما عرفت، والله العالم.

(الثالث: في سنن الخلوة، وهي مندوبات ومكروهات، فالمندوبات) أمور:

منها: التستّر عن الناس بالبُعْد منهم أو الدخول في بيت ونحوه، كما عرفته فيما سبق[٢].

ومنها: ارتياد موضع مناسب للبول، فإنّه من فقه الرجل، كما في رواية السكوني[٣] ومرسلة سليمان الجعفري[٤].

وفي خبر ابن مسكان عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله أشدّ الناس توقّياً عن البول، كان إذا أراد البول يعمد إلىٰ مكان مرتفع من الأرض أو إلىٰ مكان من الأمكنة يكون فيه التراب الكثير كراهة أن ينضح عليه البول»[٥].

---

(١) سنن الدارقطني ١: ٩/٥٦.

(٢) سبق في ص ٥٠.

(٣) الكافي ٣: ١/١٥، الوسائل، الباب ٢٢ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١.

(٤) التهذيب ١: ٨٦/٣٣، الوسائل، الباب ٢٢ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٣.

(٥) الفقيه ١: ٣٦/١٦، التهذيب ١: ٨٧/٣٣، الوسائل الباب ٢٢ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٢.

ومنها: (تغطية الرأس) اتّفاقاً، كما عن المعتبر والذكرىٰ وغيرهما[١]؛ لما روي عن المفيد في المقنعة أنّه قال: إنّ تغطية الرأس إن كان مكشوفاً عند التخلّي سنّة من سنن المرسلين[٢].

ويظهر من غير واحد من الأخبار: استحباب التقنّع، وهو بحسب الظاهر أخصّ من التغطية.

ولا منافاة بينهما؛ لاحتمال استحبابهما معاً. ويحتمل كونهما من قبيل تعدّد المطلوب، بأن يكون الثاني أفضل فردي المستحب.

وكيف كان، ففي مرسلة علي بن أسباط عمّن رواه عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه كان يعمله إذا دخل الكنيف يقنّع رأسه، ويقول سرّاً في نفسه: «بسم الله وبالله»[٣] الحديث.

وعن المجالس في رواية أبي ذر عن رسول الله صلى الله عليه وآله في وصيّته له، قال: «يا أبا ذر استحي من الله فإنّي والذي نفسي بيده لأظلّ حين أذهب إلىٰ الغائط متقنّعاً بثوبي استحياءً من الملكين اللذين معي»[٤].

(و) منها: (التسمية) عند الدخول، كما يدلّ عليه خبر علي بن

---

(١) كما في كتاب الطهارة ـ للشيخ الأنصاري ـ: ٧٦، وحكاه عن المعتبر ١: ١٣٣، والذكرىٰ: ٢٠ صاحب الجواهر فيها ٢: ٥٥.

(٢) حكاه عنه الحرّ العاملي في الوسائل، الباب ٣ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١، وانظر: المقنعة: ٣٩.

(٣) التهذيب ١: ٢٤/٦٢، والفقيه ١: ١٧/٤١، الوسائل، الباب ٣ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٢.

(٤) أمالي الطوسي ٢: ١٤٧، الوسائل، الباب ٣ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٣.

أسباط وغيره.

ويستحب الاستعاذة بعدها بالمأثور، وكذا التسمية عند الخروج.

ففي صحيحة معاوية بن عمّار، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «إذا دخلت المخرج، فقل: بسم الله، اللّهم إنّي أعوذ بك من الخبيث المخبث الرجس النجس الشيطان الرجيم؛ فإذا خرجت، فقل: بسم الله، الحمد لله الذي عافاني من الخبيث المخبث، وأماط عنّي الأذىٰ»[١].

وفي مرفوعة سعد بن عبدالله إلىٰ الصادق عليه السلام: «مَنْ كثر عليه السهو في الصلاة فليقل إذا دخل الخلاء: بسم الله وبالله، أعوذ بالله من الرجس النجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم»[٢].

(و) منها: (تقديم الرِّجْل اليسرىٰ عند الدخول) واليمنىٰ عند الخروج، كما نصّ عليه جماعة، بل في المدارك: أنّه مشهور بين الأصحاب[٣]، بل عن الغنية: الإجماع عليه[٤]، وكفىٰ به دليلاً لإثبات الحكم الاستحبابي بناءً علىٰ جواز المسامحة في دليله، كما هو المختار.

(و) منها: (الاستبراء) من البول علىٰ المشهور، بل في الجواهر: لا خلاف فيه بين المتأخّرين[٥].

---

(١) التهذيب ١: ٦٣/٢٥، الوسائل، الباب ٥ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١.

(٢) الفقيه ١: ٤٢/١٧، الوسائل، الباب ٥ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٨.

(٣) مدارك الأحكام ١: ١٧٤.

(٤) حكاه عنها صاحب الجواهر فيها ٢: ٥٧، وانظر: الغنية (ضمن الجوامع الفقهية): ٤٨٧.

(٥) جواهر الكلام ٢: ٥٨.

وعن ظاهر الغنية والوسيلة والاستبصار: الوجوب[١].

وهو ضعيف؛ لعدم الدليل عليه، بل ليس في شيء من أخبار الاستبراء ما يشعر بوجوبه، فضلاً عن الدلالة، فإنّها مسوقة لبيان ما هو الأصلح بحال السائل بحيث لا يبالي بالبلل الخارج بعد الاستبراء عقيب البول، بل لولا فتوى الأصحاب باستحبابه، لأمكن المناقشة فيه أيضاً لولا استحباب الاحتياط والتورّع في الدين.

وممّا يدلّ على عدم وجوبه ـ مضافاً إلى الأصل ـ: خلوّ أخبار الاستنجاء عن التعرّض لذكره، بل ينفي وجوبه إطلاق الأمر بصبّ الماء في صحيحة جميل بن درّاج عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا انقطعت درّة البول فصبّ الماء»[٢].

وأمّا كيفية الاستبراء: ففيها خلاف، وسيأتي تفصيلها إن شاء الله عند تعرّض المصنّف ـ رحمه الله ـ لذكرها في باب الجنابة.

والظاهر اختصاص الاستبراء بالرجل؛ لفقد موضوعه الذي يستفاد من الأخبار بالنسبة إلى المرأة.

وقيل: بثبوته للأنثى، وأنّها تستبرئ عرضاً[٣].

---

(١) حكاه عنها العاملي في مفتاح الكرامة ١: ٥١، وصاحب الجواهر فيها ٢: ٥٨، والشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ٧٦ ـ ٧٧، وانظر: الغنية (ضمن الجوامع الفقهية): ٤٨٧، والوسيلة: ٤٧، والاستبصار ١: ٤٨ عنوان الباب ٢٨.

(٢) الكافي ٣: ٨/١٧، التهذيب ١: ١٠٦٥/٣٥٦، الوسائل، الباب ٣١ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١.

(٣) كما في الحدائق الناضرة ٢: ٥٨، وانظر: روض الجنان: ٢٥، وذخيرة المعاد: ٢١.

وعن المنتهىٰ : أنّ الرجل والمرأة سواء[1]، والله العالم.

ومنها : أن لا ينقطع الاستجمار إلّا علىٰ وتر ؛ لرواية عيسىٰ بن عبدالله عن أبيه عن جدّه عن علي عليه السلام ، قال : «قال رسول الله صلى الله عليه وآله : إذا استنجىٰ أحدكم فليوتر بها وتراً إذا لم يكن الماء»[2].

(و) منها : (الدعاء) بالمأثور **(عند الاستنجاء)**.

ففي رواية عبدالرحمن بن كثير في حكاية وضوء أمير المؤمنين عليه السلام ، قال : ثم استنجىٰ وقال : «اللّهمّ حصّن فرجي واعفه واستر عورتي وحرّمني علىٰ النار»[3].

(وعند الفراغ) بما رواه أبو بصير عن أحدهما عليهما السلام : «إذا فرغت فقل : الحمد لله الذي عافاني من البلاء وأماط عنّي الأذىٰ»[4].

ومنها: البدأة في الاستنجاء بالمقعدة؛ لموثّقة عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : سألته عن الرجل إذا أراد أن يستنجي بالماء يبدأ بالمقعدة أو بالإحليل ؟ قال : «بالمقعدة ثم بالإحليل»[5].

---

(١) حكاه عنه البحراني في الحدائق الناضرة: ٢: ٥٨، وانظر : منتهىٰ المطلب ١: ٤٢.

(٢) التهذيب ١: ١٢٦/٤٥، الاستبصار ١: ١٤٨/٥٢، الوسائل، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٤.

(٣) الكافي ٣: ٦/٧٠، الفقيه ١: ٨٤/٢٦، التهذيب ١: ١٥٣/٥٣، الوسائل، الباب ١٦ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

(٤) التهذيب ١: ١٠٣٨/٣٥١، الوسائل، الباب ٥ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٢.

(٥) الكافي ٣ ٤/١٧، التهذيب ١: ٧٦/٢٩، الوسائل، الباب ١٤ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١.

(و) منها: (تقديم) الرِّجل (اليمنى عند الخروج) كما عرفت وجهه، مع ما فيه من المسامحة.

(و) منها: (الدعاء بعده) بما رواه ابن القداح عن أبي عبدالله عليه السلام عن آبائه عن علي عليهم السلام، أنّه «كان إذا خرج من الخلاء قال: الحمد لله الذي رزقني لذّته وأبقىٰ قوّته في جسدي وأخرج عنّي أذاه، يالها [من][1] نعمة يقوله ثلاثاً»[2].

وأُرسل عن النبي صلى الله عليه وآله أنه إذا دخل الخلاء يقول: «الحمد لله الحافظ المؤدّي» وإذا خرج مسح بطنه وقال: «الحمد لله الذي أخرج عنّي أذاه وأبقىٰ قوّته، فيالها من نعمة لا يقدر القادرون قدرها»[3].

ويستحب لمن دخل الخلاء تذكّر ما يوجب الاعتبار والتواضع والزهد وترك الحرام.

ففي مرسلة الصدوق: كان علي عليه السلام يقول: «ما من عبد إلّا وبه ملك موكّل يلوي عنقه حتىٰ ينظر إلىٰ حدثه، ثم يقول له الملك: يابن آدم هذا رزقك فانظر من أين أخذته وإلىٰ ما صار، فينبغي للعبد عند ذلك أن يقول: اللّهم ارزقني الحلال، وجنّبني الحرام»[4].

وفي رواية السكوني عن جعفر بن محمّد عن أبيه عليهما السلام قال: سألته

---

(١) أضفناها من المصدر.

(٢) التهذيب ١: ٧٧/٢٩، الوسائل، الباب ٥ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٣.

(٣) الفقيه ١: ٤٠/١٧، الوسائل، الباب ٥ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٦.

(٤) الفقيه ١: ٣٨/١٦، الوسائل، الباب ١٨ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١.

عن الغائط، فقال: «تصغير لابن آدم لكي لا يتكبّر وهو يحمل غائطه معه»[١].

ورواية العيص، قال: شهدت أبا عبدالله عليه السلام وسأله عمرو بن عبيد، فقال: ما بال الرجل إذا أراد أن يقضي حاجته إنّما ينظر إلىٰ سفله وما يخرج من ثَمَّ؟ فقال عليه السلام: «إنّه ليس أحد يريد ذلك إلّا وكّل الله عزّ وجلّ ملكاً يأخذ بعنقه ليُريه ما يخرج منه أحلال أو حرام»[٢] إلىٰ غير ذلك من الأخبار.

(و) أمّا (**المكروهات**) فهي أيضاً أمور:

منها: (**الجلوس في الشوارع**) جمع شارع، وهو: الطريق الأعظم كما في المجمع[٣] ومحكي الصحاح[٤] (**والمشارع**) وهو مورد الماء، كشطوط الأنهار (**وتحت الأشجار المثمرة**) للنهي عنها في جملة من الأخبار.

منها: صحيحة عاصم بن حميد عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رجل لعلي بن الحسين عليه السلام: أين يتوضّأ الغرباء؟ قال: تتّقىٰ شطوط الأنهار والطرق النافذة وتحت الأشجار المثمرة ومواضع اللعن، فقيل له:

---

(١) علل الشرائع: ٢٧٥، الباب ١٨٣، الحديث ١، الوسائل، الباب ١٨ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٢.

(٢) علل الشرائع: ٢٧٥، الباب ١٨٤، الحديث ١، الوسائل، الباب ١٨ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٣.

(٣) مجمع البحرين ٤: ٣٥٢ «شرع».

(٤) حكاه عنه العاملي في مدارك الأحكام ١: ١٧٦، وانظر: الصحاح ٣: ١٢٣٦ «شرع».

أين مواضع اللعن ؟ قال : أبواب الدور»[١].

(و) الظاهر أنّ (**مواطن النزّال**) وشفير بئر الماء والتخلّي علىٰ القبر أو بين القبور (و) نحوها من (**مواضع اللعن**) المنصوص عليه في الصحيحة ، وقوله عليه‌السلام : «أبواب الدور» من باب المثال.

وكيف كان ، فيدلّ علىٰ كراهة الجلوس في جميع هذه الموارد : وقوع التصريح بها في جملة من الأخبار :

ففي مرفوعة علي بن إبراهيم ، قال : خرج أبو حنيفة من عند أبي عبدالله عليه‌السلام وأبو الحسن موسىٰ عليه‌السلام قائم وهو غلام ، فقال له أبو حنيفة : يا غلام أين يضع الغريب ببلدكم ؟ فقال : «اجتنب أفنية المساجد وشطوط الأنهار ومساقط الثمار ومنازل النزّال ، ولا تستقبل القبلة بغائط ولا بول ، وارفع ثوبك وضع حيث شئت»[٢].

وفي رواية السكوني عن أبي جعفر عليه‌السلام عن آبائه عليهم‌السلام ، قال : «نهىٰ رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله أن يتغوّط علىٰ شفير بئر ماء يستعذب منها أو نهر يستعذب أو تحت شجرة فيها ثمرتها»[٣].

وفي رواية الاحتجاج عن أبي الحسن موسىٰ عليه‌السلام أنّ أبا حنيفة قال

---

(١) الكافي ٣: ٢/١٥ ، الفقيه ١: ٤٤/١٨ ، التهذيب ١: ٧٨/٣٠ ، الوسائل ، الباب ١٥ من أبواب أحكام الخلوة ، الحديث ١.

(٢) الكافي ٣: ٥/١٦ ، التهذيب ١: ٧٩/٣٠ ، الوسائل ، الباب ١٥ من أبواب أحكام الخلوة ، الحديث ٢.

(٣) التهذيب ١: ١٠٤٨/٣٥٣ ، الوسائل ، الباب ١٥ من أبواب أحكام الخلوة ، الحديث ٣.

له وهو صبي : يا غلام أين يضع الغريب في بلدتكم هذه ؟ قال : «يتوارىٰ خلف الجدار ، ويتوقّىٰ أعين الجار وشطوط الأنهار ومساقط الثمار ، ولا يستقبل القبلة ولا يستدبرها ، فحينئذٍ يضع حيث يشاء»[١] .

وفي وصيّة النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام ، قال : «وكره البول علىٰ شط نهر جار ، وكره أن يحدث إنسان تحت شجرة أو نخلة قد أثمرت ، وكره أن يحدث الرجل وهو قائم»[٢] إلىٰ غير ذلك من الأخبار .

وظاهر غير واحد منها : اختصاص كراهة البول تحت الشجرة بما إذا كانت الثمرة فيها بالفعل .

ولعلّ وجه الاختصاص في هذه الأخبار : كون الكراهة حينئذٍ أشدّ ، فلا تنافي كراهته مطلقاً ، كما هو مقتضىٰ إطلاق بعض النصوص والفتاوي .

وظاهر النواهي الواردة في هذه الأخبار : حرمة التخلّي في هذه المواضع ، ولكنّه يتعيّن صرفها بقرينة الشهرة ونقل الإجماع ، مضافاً إلىٰ ما فيها من الإشعار بكونها مسوقةً لبيان الآداب والسنن لا العزائم ، بل لعلّه هو المتبادر إلىٰ الذهن من صحيحة عاصم ، كما يؤيّده التعبير في بعضها بلفظ «الكراهة» .

ويؤيّده أيضاً : خلوّ مرفوعة علي بن إبراهيم ورواية الاحتجاج عن جملة من الأمور التي تعلّق بها النهي في سائر الأخبار .

---

(١) الاحتجاج ٢ : ٣٨٨ ، الوسائل ، الباب ١٥ من أبواب أحكام الخلوة ، الحديث ٧ .

(٢) الفقيه ٤ : ٢٥٨ / ٨٢٤ ، الوسائل ، الباب ١٥ من أبواب أحكام الخلوة ، الحديث ٩ .

ويؤيّده أيضاً: ظهور حكمة النواهي ومناسبتها للكراهة دون التحريم، والله العالم.

وممّا يدلّ على كراهة التخلّي على القبر وبين القبور: رواية إبراهيم ابن عبدالحميد عن أبي الحسن موسى عليه‌السلام، قال: «ثلاثة يتخوّف منها الجنون: التغوّط بين القبور، والمشي في خفّ واحد، والرجل ينام وحده»[١].

وخبر محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه‌السلام، قال: «مَنْ تخلّى على قبر أو بال قائماً أو بال في ماء قائماً أو مشى في حذاء واحد أو شرب قائماً أو خلا في بيت وحده وبات على غَمَر[٢] فأصابه شيء من الشيطان لم يدعه إلّا أن يشاء الله، وأسرع ما يكون الشيطان إلى الإنسان وهو على بعض هذه الحالات»[٣].

(و) يكره أيضاً (استقبال) قرص (الشمس والقمر بفرجه).

ففي رواية السكوني عن أبي عبدالله عليه‌السلام عن أبيه عليه‌السلام عن آبائه عليهم‌السلام، قال: «نهى رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله أن يستقبل الرجل الشمس والقمر بفرجه وهو يبول»[٤].

وفي رواية أُخرى عن أبي عبدالله عليه‌السلام، قال: «قال رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله:

---

(١) الكافي ٦: ١٠/٥٣٤، الوسائل، الباب ١٦ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٢.

(٢) الغَمَر ـ بالتحريك ـ: الدسم والزهومة من اللحم. مجمع البحرين ٣: ٤٢٨ «غمر».

(٣) الكافي ٦: ٢/٥٣٣، الوسائل، الباب ١٦ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١.

(٤) التهذيب ١: ٩١/٣٤، الوسائل، الباب ٢٥ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١.

لا يبولنّ أحدكم وفرجه بادٍ للقمر يستقبل به»[١].

وفي حديث المناهي، قال: «ونهىٰ أن يبول الرجل وفرجه بادٍ للشمس أو القمر»[٢].

وعن الكليني أنّه قال: وروي أيضاً: «لا تستقبل الشمس ولا القمر»[٣].

وظاهر المصنّف وغيره: اختصاص الكراهة بالاستقبال دون الاستدبار، ولكنه روىٰ في الفقيه مرسلاً: «لا تستقبل الهلال ولا تستدبره، يعني في التخلّي»[٤] وصريحها كراهة الاستدبار أيضاً، ولكنه نقل عن شرح الإرشاد للفخر: دعوىٰ الإجماع علىٰ عدم كراهة الاستدبار[٥]، والأمر سهل، والله العالم.

(و) يكره أيضاً استقبال (الريح بالبول) للخبر المروي عن الخصال عن علي عليه السلام: «ولا يستقبل ببوله الريح»[٦].

ولا يكره استدبار الريح بالبول عند انفراده؛ لعدم الدليل عليها، وأمّا إذا كان مع الغائط: فالظاهر كراهة الاستدبار أيضاً كالاستقبال؛ لرواية عبدالحميد، المسؤول فيها عن حدّ الغائط: «لا تستقبل الريح

---

(١) التهذيب ١: ٩٢/٣٤، الوسائل، الباب ٢٥ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٢.
(٢) الفقيه ٤: ٣، الوسائل، الباب ٢٥ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٤.
(٣) الكافي ٣: ٣/١٥، الوسائل، الباب ٢٥ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٥.
(٤) الفقيه ١: ٤٨/١٨، الوسائل، الباب ٢٥ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٣.
(٥) كما في الجواهر ٢: ٦٣.
(٦) الخصال: ٦١٤، الوسائل، الباب ٣٣ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٦.

ولا تستدبرها»[1].

وفي مرفوعة محمّد بن يحيىٰ، قال: سُئل أبو الحسن عليه السلام ما حدّ الغائط؟ قال: «لا تستقبل القبلة ولا تستدبرها ولا تستقبل الريح ولا تستدبرها»[2].

وهاتان الروايتان صريحتان في كراهة الاستدبار، ولكن المسؤول عنه فيهما حدّ الغائط، فلا تعمّان خصوص البول عند انفراده، والله العالم.

(و) يكره (**البول في الأرض الصلبة**) وما بحكمها ممّا ينافي التوقّي من البول؛ لما روي من «أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان أشدّ الناس توقّياً من البول، كان إذا أراد البول يعمد إلىٰ مكان مرتفع من الأرض أو إلىٰ مكان من الأمكنة يكون فيه التراب الكثير كراهة أن ينضح عليه البول»[3].

ولا ينافي كراهة البول في الأرض الصلبة ما تقدّم من استحباب ارتياد موضع البول ولو لأجل التأسّي.

(و) يكره البول (**في ثقوب الحيوان**[4]) لما روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه نهىٰ أن يُبال في الجحر[5].

---

(١) التهذيب ١: ٢٦/٦٥، الاستبصار ١: ٤٧/١٣١، الوسائل، الباب ٢ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٦.

(٢) الكافي ٣: ١٥/٣، الوسائل، الباب ٢ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٢.

(٣) التهذيب ١: ٣٣/٨٧، الوسائل، الباب ٢٢ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٢.

(٤) في «ض ١»: الحيوانات.

(٥) سنن البيهقي ١: ٩٩، سنن النسائي ١: ٣٣، مسند أحمد ٥: ٨٢، المستدرك ـ للحاكم ـ ١: ١٨٦.

(وفي الماء جارياً) كان **(أو واقفاً)** .

ويدلّ على الأوّل : مرسلة مسمع عن أبي عبدالله عليه السلام : «قال أمير المؤمنين عليه السلام : إنّه نهى أن يبول الرجل في الماء الجاري إلّا من ضرورة ، وقال : إنّ للماء أهلاً»[١] .

وعن الخصال بسنده عن أمير المؤمنين عليه السلام : «لا يبولنّ الرجل من سطح في الهواء ، ولا يبولنّ في ماء جارٍ ، فإن فعل شيئاً من ذلك فأصابه شيء فلا يلومنّ إلّا نفسه ، فإنّ للماء أهلاً وللهواء أهلاً»[٢] .

ويدلّ على كراهة البول في الماء الواقف : الأخبار المستفيضة الناهية عنه ، بل يستفاد من بعضها كون الكراهة فيه أشدّ منها في الماء الجاري ، كصحيحة [الفضيل][٣] : «لا بأس بأن يبول الرجل في الماء الجاري ، وكره أن يبول في الراكد»[٤] فإنّ مقتضى الجمع بين الروايات : حمل نفي البأس على خفّة الكراهة .

وعليها يُحمل نفي البأس عن البول في الماء الجاري في خبر ابن بكير : «لا بأس بالبول في الماء الجاري»[٥] .

---

(١) التهذيب ١ : ٩٠/٣٤ ، الاستبصار ١ : ٢٥/١٣ ، الوسائل ، الباب ٢٤ من أبواب أحكام الخلوة ، الحديث ٣ .

(٢) الخصال : ٦١٣ ، الوسائل ، الباب ٣٣ من أبواب أحكام الخلوة ، الحديث ٦ .

(٣) في «ض ١» والطبعة الحجرية : ابن مسلم ، بدل ما أثبتناه ، والنصّ من صحيحة الفضيل . انظر الهامش التالي .

(٤) التهذيب ١ : ٨١/٣١ و١٢١/٤٣ ، الوسائل ، الباب ٥ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١ .

(٥) التهذيب ١ : ١٢٢/٤٣ ، الاستبصار ١ : ٢٤/١٣ ، الوسائل ، الباب ٥ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٣ .

ورواية ابن مصعب عن أبي عبدالله عليه السلام : في الرجل يبول في الماء الجاري، قال : «لا بأس به إذا كان جارياً»[١].

ويحتمل أن يكون المراد من نفي البأس في هذه الأخبار عدم تنجّسه بالبول، بخلاف الراكد، فإنّه يتنجّس ولو في الجملة حتى فيما إذا كان كثيراً، فإنّ فتح هذا الباب يوجب تغيّره ولو بعد حين باعتبار توارد البول عليه.

وعن أكثر الأصحاب إلحاق الغائط بالبول[٢].

ولعلّه لفحوى ما يستفاد من تعليل كراهة البول في بعض الأخبار: بـ«أنّ للماء أهلاً».

(و) يكره (الأكل والشرب) حال التخلّي، كما عن بعض[٣]، أو ما دام في بيت الخلاء، كما عن آخرين.

واستدلّ له: بما أرسله في الفقيه عن أبي جعفر عليه السلام أنّه دخل الخلاء فوجد لقمة خبز في القذر، فغسلها، ودفعها إلى مملوك معه، فقال: «تكون معك لأكلها إذا خرجت» فلمّا خرج قال للمملوك: «أين اللقمة؟» فقال: أكلتها يابن رسول الله؛ فقال: «إنّها ما استقرّت في جوف أحد إلّا وجبت له الجنّة، فأنت حرٌّ، وأنا أكره أن أستخدم رجلاً من أهل

---

(١) التهذيب ١: ١٢٠/٤٣، الاستبصار ١: ٢٢/١٣، الوسائل، الباب ٥ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

(٢) كما في جواهر الكلام ٢: ٦٩.

(٣) حكاه صاحب الجواهر فيها ٢: ٧٠ عن القاضي ابن البرّاج في المهذّب ١: ٤٠، والعلّامة في منتهى المطلب ١: ٤١.

الجنّة»[١].

وروي هذه القصّة أيضاً عن الحسين بن علي عليهما السلام[٢].

ولعلّها اتّفقت بالنسبة إليهما صلوات الله عليهما.

وتقريب الاستدلال بها: أنّ تأخير الأكل وترك المبادرة مع ما فيه من الثواب الجزيل يدلّ علىٰ كراهته في بيت الخلاء.

وفي دلالته علىٰ الكراهة في خصوص المورد فضلاً عن مطلق الأكل والشرب نظر من وجوه.

نعم، ربما يساعدها الاعتبار، ولكنّه لا اعتبار به في الأحكام التعبّدية، فالعمدة في إثبات كراهته اشتهارها بين الأصحاب، ولعلّهم عثروا علىٰ دليل لم يصل إلينا، والأمر سهل، والله العالم.

(والسواك) للمرسل عن الكاظم عليه السلام: «السواك علىٰ الخلاء يورث البخر»[٣].

ويكره البول قائماً؛ لما في رواية السكوني: «البول قائماً من غير علّة من الجفاء»[٤].

---

(١) الفقيه ١: ٤٩/١٨، الوسائل، الباب ٣٩ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١.

(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٥٤/٤٣، الوسائل، الباب ٣٩ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٢.

(٣) الفقيه ١: ١١٠/٣٢، الوسائل، الباب ٢١ من أبواب أحكام الخلوة، ذيل الحديث ١.

(٤) الخصال: ٧٢/٥٤، الوسائل، الباب ١٢ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٧.

ويكره أن يطمح الرجل ببوله في الهواء من سطح أو مرتفع ؛ لأنّ النبي صلى الله عليه وآله نهىٰ عنه في رواية السكوني[١]، ومرسلة ابن أبي عمير[٢]، ورواية مسمع[٣].

(والاستنجاء باليمين) ففي رواية السكوني : «إنّ الاستنجاء باليمين من الجفاء»[٤].

وفي مرسلة يونس عن أبي عبدالله عليه السلام، قال : «نهىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله أن يستنجي الرجل بيمينه»[٥].

وروي مرسلاً: « أنّه لا بأس إذا كانت اليسار معتلّةً»[٦].

وكذا يكره مسّ الذكر باليمين وقت البول؛ لما روي عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال : «إذا بال الرجل لا يمسّ ذكره بيمينه»[٧].

(و) يكره الاستنجاء (باليسار وفيها خاتم عليه اسم الله سبحانه)

---

(١) الكافي ٣: ٤/١٥، الوسائل، الباب ٣٣ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١.

(٢) لم نعثر علىٰ رواية عن ابن أبي عمير تدلّ علىٰ ما نحن فيه. ولعلّ ما في المتن من سهو القلم، والذي يدلّ عليه هي مرسلة الفقيه، اُنظر: الفقيه ١: ٩١/٥٠، والوسائل، الباب ٣٣ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٤.

(٣) التهذيب ١: ١٠٤٥/٣٥٢، الوسائل، الباب ٣٣ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٨.

(٤) الكافي ٣: ٧/١٧، الخصال: ٧٢/٥٤، الوسائل، الباب ١٢ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٢ و٧.

(٥) الكافي ٣: ٥/١٧، الوسائل، الباب ١٢ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١.

(٦) الفقيه ١: ٥٢/١٩، الوسائل، الباب ١٢ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٥.

(٧) الفقيه ١: ٥٥/١٩، الوسائل الباب ١٢ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٦.

لرواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: مَنْ نقش [علىٰ] خاتمه اسم الله فليحوّله من اليد التي يستنجي بها في التوضّؤ»[١].

وعن الصدوق في الخصال أنّه رواه عن علي عليه السلام في حديث الأربعمائة[٢].

وعن الكليني أنّه قال: وروي أنّه «إذا أراد أن يستنجي من الخلاء فليحوّله من اليد التي يستنجي بها»[٣].

ولا يعارضها رواية وهب بن وهب عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «كان نقش خاتم أبي: العزّة لله جميعاً، وكان في يساره يستنجي بها، وكان نقش خاتم أمير المؤمنين عليه السلام: الملك لله، وكان في يده اليسرىٰ يستنجي بها»[٤] لأنّ وهباً ـ علىٰ ما قيل ـ عامّي خبيث، بل من أكذب البريّة[٥]، كما تؤيّده هذه الرواية.

(١) الكافي ٦: ٩/٤٧٤، الوسائل، الباب ١٧ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٤، وما بين المعقوفين من المصدر.

(٢) حكاه عنه الحرّ العاملي في الوسائل، الباب ١٧ من أبواب أحكام الخلوة، ذيل الحديث ٤، وانظر: الخصال: ٦١٢.

(٣) حكاه عنه أيضاً الحرّ العاملي في الوسائل، الباب ١٧ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٢، وانظر: الكافي ٣: ٥٦ ذيل الحديث ٨.

(٤) التهذيب ١: ٨٣/٣١، الاستبصار ١: ١٣٤/٤٨، الوسائل، الباب ١٧ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٨.

(٥) القائل هو الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ٧٨، وانظر: اختيار معرفة الرجال: ٥٥٨/٣٠٩، وجامع الرواة ٢: ٣٠٢.

وعلىٰ تقدير صدورها عن الإمام عليه السلام، منزّلة علىٰ بعض الوجوه المخالفة للظاهر.

وكيف كان، فربما يظهر من غير واحد من الأخبار: كراهة استصحابه عند التخلّي مطلقاً، بل وكذا استصحاب خاتم عليه شيء من القرآن.

مثل: رواية علي بن جعفر عن أخيه موسىٰ عليه السلام، قال: سألته عن الرجل يجامع ويدخل الكنيف وعليه الخاتم فيه ذكر الله أو الشيء من القرآن أيصلح ذلك؟ قال: «لا»[١].

وفي رواية أبي أيّوب: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أدخل الخلاء وفي يدي خاتم فيه اسم الله تعالىٰ، قال: «لا، ولا تجامع فيه»[٢].

ويمكن الجمع بينهما: بتنزيل إطلاق مثل هاتين الروايتين علىٰ ما كان متعارفاً في تلك الأزمنة من التختّم باليسار، كما تشهد بهذا الجمع: رواية الحسين بن خالد عن أبي الحسن الثاني عليه السلام، قال: قلت له: إنّا روينا في الحديث أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله كان يستنجي وخاتمه في إصبعه وكذلك كان يفعل أمير المؤمنين عليه السلام، وكان نقش خاتم رسول الله: محمّد رسول الله، قال: «صدقوا» قلت: فينبغي لنا أن نفعل، قال: «إنّ أولئك كانوا يتختّمون في اليد اليمنىٰ، وأنتم تتختّمون في اليسرىٰ»[٣].

---

(١) قرب الاسناد: ١١٥٧/٢٩٣، الوسائل، الباب ١٧ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١٠.
(٢) الكافي ٣: ٨/٥٦، الوسائل، الباب ١٧ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١.
(٣) الكافي ٦: ٨/٤٧٤، الوسائل، الباب ١٧ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٣.

ولكنّه لا يمكن الالتزام بهذا الجمع بالنسبة إلىٰ بعض الأخبار المطلقة ؛ فإنّه صريح في الإطلاق .

مثل : رواية عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام ، أنّه قال : «لا يمسّ الجنب درهماً ولا ديناراً عليه اسم الله تعالىٰ ، ولا يستنجي وعليه خاتم فيه اسم الله تعالىٰ ، ولا يجامع وهو عليه ، ولا يدخل المخرج وهو عليه»[1] .

وفي رواية أبان بن عثمان عن أبي القاسم عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : قلت له : الرجل يريد الخلاء وعليه خاتم فيه اسم الله تعالىٰ ، فقال عليه السلام : «ما أُحبّ ذلك» قال : فيكون اسم محمّد صلى الله عليه وآله ، قال : «لا بأس»[2] .

وعن الشيخ أنّه حمل نفي البأس علىٰ [إدخاله][3] الخلاء دون أن يستنجي[4] .

فالأولىٰ والأظهر هو القول بكراهة الاستصحاب مطلقاً ، وكونه في اليد التي يستنجي بها أشدّ كراهةً .

ولا ينافيه ما يستفاد من رواية الحسين[5] وغيره من استصحاب

(١) التهذيب ١ : ٣١/٨٢ ، الاستبصار ١ : ٤٨/١٣٣ ، الوسائل ، الباب ١٧ من أبواب أحكام الخلوة ، الحديث ٥ .

(٢) التهذيب ١ : ٣٢/٨٤ ، الاستبصار ١ : ٤٨/١٣٥ ، الوسائل ، الباب ١٧ من أبواب أحكام الخلوة ، الحديث ٦ .

(٣) في الطبعة الحجرية و«ض ١» : إدخال . وما أثبتناه كما في الوسائل هو الصحيح .

(٤) حكاه عنه الحرّ العاملي في الوسائل ، الباب ١٧ من أبواب أحكام الخلوة ، ذيل الحديث ٦ ، وانظر : التهذيب ١ : ٣٢ ذيل الحديث ٨٤ .

(٥) تقدّمت رواية الحسين في ص١١٨ .

النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام، بل مداومتهم عليه؛ لإمكان كونه من الخصائص، وكون حكمة الكراهة خوف التلويث سهواً أو خطأً أو مسامحةً، وهي غير مقتضية للكراهة في حقّهم.

وممّا يؤيّد هذا الجمع: ما رواه في الوسائل عن المجالس والعيون عن الحسين بن خالد الصيرفي، قال: قلت لأبي الحسن علي بن موسىٰ الرضا عليه السلام: الرجل يستنجي وخاتمه في إصبعه، ونقشه: لا إله إلّا الله، فقال: «أكره ذلك له» فقلت: جعلت فداك أوَليس كان رسول الله صلى الله عليه وآله وكلّ واحد من آبائك يفعل ذلك وخاتمه في إصبعه؟ قال: «بلىٰ ولكن أُولئك كانوا يتختّمون في اليد اليمنىٰ، فاتّقوا الله وانظروا لأنفسكم»[1] فإنّ ذيل الرواية كالصريح في النهي عن مقايسة حالنا بحالهم، ووجوب الانتهاء بالنواهي الصادرة عنهم من دون التفات إلىٰ أفعالهم التي لم يتّضح لنا وجهها.

ولو قيل: باختصاص كراهة الاستصحاب بما إذا احتمل تلوّثه بالنجس ولو بعيداً غير بعيد بالنظر إلىٰ ما يقتضيه الجمع بين الأخبار، فعلىٰ هذا ليس الحكم بالنسبة إليهم ـ صلوات الله عليهم ـ من الخصائص، إلّا أنّ الاطمئنان والوثوق في حقّ غيرهم ربما لا يحصل، فلذا أُطلق النهي عن الاستصحاب، والله العالم.

ثمّ إنّ القول بالكراهة إنّما هو فيما إذا لم يتلوّث بالاستنجاء، وإلّا

---

(١) الوسائل، الباب ١٧ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٩، وانظر: أمالي الصدوق: ٥/٣٦٩، وعيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٢٠٦/٥٤.

فيحرم؛ لقضاء الضرورة بأنّ مالا يجوز مسّه إلّا بطهور لا يجوز تلويثه بالنجس.

ثمّ إنّه نسب إلىٰ المشهور[١] إلحاق اسم الأنبياء والأئمّة ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ باسم الله في كراهة الاستنجاء باليد التي فيها الخاتم الذي فيه أسماؤهم. وهو حسن من حيث الاعتبار.

ولا ينافيه رواية أبان بن عثمان[٢] علىٰ ما ذكره الشيخ في توجيهها من إرادة نفي البأس عن استصحاب اسم «محمّد» من دون أن يستنجي، والله العالم.

(و) يكره (الكلام) حال التخلّي.

ففي رواية صفوان عن أبي الحسن الرضا عليه‌السلام، أنّه قال: «نهىٰ رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله أن يجيب الرجل آخر وهو علىٰ الغائط أو يكلّمه»[٣].

ورواية أبي بصير: «لا تتكلّم علىٰ الخلاء فإنّه مَنْ تكلّم علىٰ الخلاء لم تقض له حاجة»[٤].

والإنصاف أنّ استفادة كراهة ما عدا كلام الآدميّين بحيث يعمّ الذكر والدعاء والقرآن ونحوها من هاتين الروايتين مشكلة لولا المسامحة؛ لأنّ الرواية الأولىٰ موردها كلام الآدميّين، بل التكلّم مع الغير، والثانية منصرفة

---

(١) كما في كتاب الطهارة ـ للشيخ الأنصاري ـ: ٧٨.

(٢) تقدّمت رواية أبان وكذا توجيهها من الشيخ الطوسي في ص١١٩.

(٣) التهذيب ١: ٦٩/٢٧، الوسائل، الباب ٦ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١.

(٤) علل الشرائع: ١/٢٨٣، الوسائل، الباب ٦ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٢.

إليه .

اللّهم إلّا أن يستظهر من الرواية الثانية ولو بمعونة فهم الأصحاب : العموم حيث أفتوا بكراهة الكلام مطلقاً (**إلّا بذكر الله تعالىٰ وآية الكرسي**) وحكاية الأذان وغيرها من الأشياء التي ورد فيها النصّ بالخصوص (**أو**) اضطرّ إلىٰ التكلّم لأجل (**حاجة يضرّ فوتها**) لأدلّة نفي الحرج والضرر ، الحاكمة علىٰ العمومات المثبتة للتكليف .

وممّا يدلّ علىٰ عدم كراهة الذكر بل استحبابه : صحيحة أبي حمزة عن الصادق عليه‌السلام ، قال : «مكتوب في التوراة التي لم تغيّر أنّ موسىٰ عليه‌السلام سأل ربّه ، فقال : إلهي إنّه يأتي عليّ مجالس أعزّك وأُجلّك أن أذكرك فيها ، فقال : يا موسىٰ إنّ ذكري حسن علىٰ كلّ حال»[1] .

وبمضمونها أخبار أخر .

ولا يخفىٰ عليك أنّ الذكر يعمّ التسبيح والتحميد ، بل مطلق المناجاة مع الله جلّ ذكره .

ويدلّ علىٰ استحباب التحميد بالخصوص بعد العطسة : رواية مسعدة بن صدقة عن جعفر عن أبيه عليهما‌السلام ، قال : «كان أبي يقول : إذا عطس أحدكم علىٰ الخلاء فليحمد الله في نفسه»[2] .

ويدلّ علىٰ عدم كراهة قراءة آية الكرسي : رواية عمر بن يزيد ،

---

(١) الكافي ٢: ٨/٤٩٧ ، الوسائل ، الباب ٧ من أبواب أحكام الخلوة ، الحديث ١ .

(٢) قرب الإسناد: ٢٣٩/٧٤ ، الوسائل ، الباب ٧ من أبواب أحكام الخلوة ، الحديث ٩ .

قال: سألت الصادقَ عليه السلام: عن التسبيح في المخرج وقراءة القرآن، فقال: «لم يرخّص في الكنيف أكثر من آية الكرسي وآية: الحمد لله رب العالمين»[١].

وما في صحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام، قال: سألته أتقرأ النفساء والحائض والجنب والرجل يتغوّط ويقرأ القرآن؟ فقال: «يقرؤون ما شاؤوا»[٢] محمول على الجواز الغير المنافي للكراهة، كما في حقّ الحائض والنفساء، فلا تنافي الرواية.

ويدلّ على استحباب حكاية الأذان: صحيحة ابن مسلم عن الباقر عليه السلام «يابن مسلم لا تدعنّ ذكر الله تعالى على كلّ حال، ولو سمعت المنادي ينادي بالأذان وأنت على الخلاء فاذكر الله عزّ وجلّ، وقُل كما يقول»[٣].

ورواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام «إن سمعت الأذان وأنت على الخلاء فقُلْ مثل ما يقول المؤذّن، ولا تدع ذكر الله عزّ وجلّ في تلك الحال لأنّ ذكر الله حسن على كلّ حال»[٤].

وفي رواية سليمان، قال: قلت لأبي الحسن موسى عليه السلام: لأيّ علّة

---

(١) الفقيه ١: ٥٧/١٩، الوسائل، الباب ٧ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٧.

(٢) التهذيب ١: ٣٤٨/١٢٨، الوسائل، الباب ٧ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٨.

(٣) الفقيه ١: ٨٩٢/١٨٧، علل الشرائع: ٢/٢٨٤، الوسائل، الباب ٨ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١.

(٤) علل الشرائع: ١/٢٨٤، الوسائل، الباب ٨ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٢.

يستحبّ للإنسان إذا سمع الأذان يقول كما يقول المؤذّن وإن كان على البول والغائط؟ فقال: «لأنّ ذلك يزيد الرزق»(١).

وظاهر الروايات بل كاد أن يكون صريحها: استحباب حكاية الأذان بجميع فصوله، فما عن بعضٍ من تبديل الحيعلات بالحوقلات(٢) ممّا لم يعرف وجهه.



(١) علل الشرائع: ٢٨٤ ـ ٤/٢٨٥، الوسائل، الباب ٨ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٣.

(٢) حكاه عن الشهيد الثاني [في روض الجنان: ٢٧] الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ٧٩.

الفصل (الثالث: في كيفية الوضوء)

(وفروضه خمسة) ولم يعدّ المصنّف ـ ﴿رحمه الله﴾ ـ الترتيب والموالاة، كما في النافع[1]، نظراً إلىٰ كونهما كالمباشرة من شروط الفروض وكيفيّاتها، وليس لهما وجود مستقلّ ممتاز عنها حتىٰ يعدّا في عرضها فروضاً مستقلّة.

(الأوّل) من الفروض: (النيّة) وهي إجمالاً ممّا لا شبهة في وجوبها، وتوقّف صحّة الوضوء عليها، ولكن تفصيل المقام وتحقيقه يحتاج إلىٰ بسط الكلام في طيّ مراحل.

المرحلة الأولىٰ: في أنّ النيّة واجبة في الوضوء، بمعنىٰ أنّ المكلّف لا يخرج عن عهدة التكليف به بمجرّد تحقّق أفعاله في الخارج كيفما اتّفق، كالطهارة الخبثية، بل لا بُدّ في سقوط الأمر به من إتيانه بقصد امتثال الأمر المتعلّق به، كما هو الشأن في جميع العبادات بالمعنىٰ الأخصّ.

ويدلّ علىٰ وجوب النيّة فيه وكونه من العبادات التي يتوقّف

---

(١) المختصر النافع: ٥.

حصولها عليها : الإجماع بقسميه ، بل عليه ضرورة المذهب .

وما عن الإسكافي من الاستحباب[١] ، محمول على الصورة المخطرة ، أو شاذّ مطروح .

ويمكن الاستدلال له ـ مضافاً إلى ذلك ـ بصحيحة زرارة ومحمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه‌السلام ، قال : «إنّما الوضوء حدّ من حدود الله ليعلم الله مَنْ يطيعه ومَنْ يعصيه ، وأنّ المؤمن لا ينجّسه شيء ، إنّما يكفيه مثل الدهن»[٢] فإنّها صريحة في أنّ المقصود به الإطاعة ، وهي لا تتحقّق إلّا مع القصد ، كما ستعرف .

وقد اشتهر الاستدلال على ذلك قبل الإجماع : بقوله تعالى : ﴿**وما أمروا إلّا ليعبدوا الله مخلصين له الدين**﴾[٣] .

وقوله صلى‌الله‌عليه‌وآله : «إنّما الأعمال بالنيّات وإنّما لكلّ امرئ ما نوى»[٤] .

وقوله عليه‌السلام : «لا عمل إلّا بنيّة»[٥] .

وهذه الأدلّة ـ على تقدير تماميّة الاستدلال بها ـ تدلّ على أنّ الأصل

---

(١) كما في كتاب الطهارة ـ للشيخ الأنصاري ـ : ٧٩ ، وحكاه عنه الشهيد في الذكرى : ٨٠ .

(٢) الكافي ٣ : ٢/٢١ ، التهذيب ١ : ٣٨٧/٣٨ ، الوسائل ، الباب ٥٢ من أبواب الوضوء ، الحديث ١ .

(٣) سورة البيّنة ٩٨ : ٥ .

(٤) أمالي الطوسي ٢ : ٢٣١ ، الوسائل ، الباب ٥ من أبواب مقدّمة العبادات ، الحديث ١٠ بتفاوت يسير .

(٥) أمالي الطوسي ٢ : ٢٠٣ ، الوسائل ، الباب ٥ من أبواب مقدّمة العبادات ، الحديث ٩ .

والقاعدة في الواجبات كونها تعبّديّةً ، إلّا أن يدلّ دليل علىٰ خلاف ذلك ، فلنصرف عنان الكلام في تأسيس الأصل والقاعدة وإتقانه حتىٰ نعوّل عليه في جميع أبواب الفقه .

وليُعلم أنّ الكلام في وجوب النيّة في الوضوء وغيره من الواجبات يؤول إلىٰ التكلّم في أنّ الواجب هل هو تعبّدي حتىٰ يتوقّف سقوط الأمربه علىٰ إتيانه بعنوان الإطاعة ، أم توصّلي لم يتعلّق غرض الآمر في أمره إلّا بتحقّق ذات المأمور به في الخارج ؟ فمتىٰ وُجدت في الخارج يسقط الأمر ، وأمّا بعد تسليم كونه تعبّدياً ، وأنّ المقصود إيجاده بعنوان الإطاعة لا مطلقاً ، فلا وقع للتكلّم في اعتبار النيّة وعدمه ؛ إذ لا شبهة عقلاً وعرفاً في أنّ الإطاعة لا تتحقّق إلّا بإتيان المأمور به بداعي الأمر ، ضرورة أنّ الفعل لا يتّصف بكونه إطاعةً للمولىٰ إلّا إذا كانت الإطاعة مقصودةً للفاعل ، فالتكلّم في وجوب النيّة بعد الفراغ عن كونه عبادةً مستغنىٰ عنه .

وبما ذكرنا ظهر ما في كلام صاحب الحدائق حيث قال : لا ريب في وجوب النيّة في الوضوء ، بل في جلّ العبادات .

والوجه فيه : أنّه لمّا كان الفعل من حيث هو ممكن الوقوع علىٰ أنحاء شتّىٰ ، ولا يعقل انصرافه إلىٰ شيء منها إلّا بالقصد إلىٰ ذلك الشيء بخصوصه ، ولا يترتّب عليه أثر إلّا بذلك .

ثمّ أطنب بذكر بعض الأمثلة والشواهد والمؤيّدات الغير النقيّة عن النظر .

ومحصّل الجميع : أنّ الفعل لا يستند إلىٰ الفاعل إلّا بالعناوين

المقصودة.

ثمّ قال: وبما ذكرنا ثبت ما ادّعيناه من ضروريّة النيّة في جميع الأعمال، وعدم احتياجها إلىٰ تكلّف واحتمال، ووجوبها في جميع العبادات المترتّب صحّتها عليها، فإنّما الأعمال كالأشباح، والقصود لها كالأرواح.

هذا، وجملة من أصحابنا ـ رضوان الله عليهم ـ لمّا حكموا بوجوب النيّة، وفسّروها بالمعنىٰ الشرعي، أشكل عليهم الاستدلال علىٰ الوجوب[1]. انتهىٰ.

توضيح ما فيه: أنّه إن أراد أنّ القصد له مدخلية في حصول العناوين المنتزعة من نفس الفعل من حيث هو، المؤثّرة في تعلّق القصد بإيجاده، كالتبريد والتسخين والغسل وغير ذلك من الأمثلة التي استشهد بها، فهو واضح البطلان.

وإن أراد أنّ الفعل لا يستند إلىٰ الفاعل المختار ـ بأن يكون فعلاً اختيارياً له ـ إلّا بالعناوين المقصودة، وإلّا فيوجد الفعل بجميع عناوينه قهراً بمجرّد حصوله في الخارج، إلّا أنّه لا يقال: إنّ الفاعل فَعَله باختياره، إلّا بالعنوان الذي قصده، وبهذا العنوان تترتّب عليه آثاره المتوقّفة علىٰ الاختيار، كاستحقاق المدح والثواب والذمّ والعقاب، واتّصافه بالحسن والقبح من حيث كونه عملاً للفاعل فهو حقّ صريح، ولكنّه لا يجدي في

---

(١) الحدائق الناضرة ٢: ١٧٠ ـ ١٧٣.

حلّ ما أشكل على الأصحاب الاستدلال عليه؛ لأنّ الشأن **أوّلاً** في إثبات أنّ كون الفعل بعنوانه الواقع في حيّز الطلب اختيارياً ـ الذي هو من شرائط الإطاعة ـ من مقوّمات المطلوب، وأنّه لا يسقط الطلب إلّا بحصوله عن قصد وإرادة، فإنّا لا نرى فرقاً بين أن يقول الشارع: **﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق﴾**[1] إلى آخره، أو يقول: اغسلوا أثوابكم من أبوال مالا يؤكل لحمه، فإثبات أنّ الأوّل لا يسقط طلبه إلّا مع القصد دون الثاني يحتاج إلى إقامة برهان زائد على هذه العبارة المشتركة بين التكليفين.

وثانياً: أنّ هذا المقدار من القصد الموجب لصيرورة الفعل بعنوانه الواقع في حيّز الطلب اختيارياً لا يكفي في وقوعه عبادةً، كما ستعرف.

وإن أراد أنّ الفعل لا يستند حقيقةً إلى الفاعل إلّا بعنوانه المقصود، فالغسل لا يضاف حقيقةً إلى الفاعل إلّا إذا قصده، فيدلّ على وجوبه نفس الخطاب الدالّ على وجوب الغسل عليه، لكن علم من الخارج سقوط الطلب في التوصّليّات بمجرّد حصول المتعلّق وإن لم يستند إلى الفاعل، فهو الفارق بين المقامين، ففيه ـ بعد التسليم ـ: أنّ قصد إيجاد الفعل بعنوانه الذي تعلّق به الطلب، بل ولو بعنوان كونه مطلوباً مع قصور اللفظ عن إيجاب إيجاده بهذا العنوان ـ كما ستعرف في محلّه إن شاء الله ـ غير قصد القربة والإطاعة المعتبر في ماهيّة العبادات، فقصد إيجاد الفعل بعنوان كونه غسلاً مثلاً، أو كونه هو الغسل الواجب لغرض من الأغراض غير

---

(١) سورة المائدة ٥: ٦.

داعي القربة والامتثال يجعله فعلاً اختيارياً صادراً عن المكلّف بعنوانه المقصود، لكنّه لا يصحّح وقوعه عبادةً ما لم يقصد بفعله الامتثال والتقرّب، فالنيّة المبحوث عنها في باب الوضوء ونحوه هي هذه النيّة المعتبرة في العبادت، لا النيّة الموجبة لصيرورة الفعل فعلاً اختيارياً مستنداً إلى المكلّف، وما أفاده - قدّس سرّه - بمعزل عن إثباته.

نعم، لو دلّ دليل على أنّه يشترط في صحّة المأمور به حصوله في الخارج بعنوان كونه إطاعةً، اتّجه حينئذٍ الاستدلال لاعتبار قصد العنوان: بما ذكره، لكنّك عرفت أنّه على هذا التقدير لا حاجة إلى تجشّم الاستدلال له بالمقدّمات البعيدة بعد شهادة العرف والعقل بكون القصد من مقوّمات مفهوم الإطاعة، وأنّها عبارة أُخرى عن إيجاد الشيء بقصد الامتثال.

وكيف كان فلنشرع فيما نحن بصدده، فنقول: إذا تعلّق أمر الشارع بفعل شيء، فهل الأصل والقاعدة الأوّلية أو الثانويّة التعبّديّة يقتضي اشتراط إتيان المأمور به بعنوان الإطاعة في سقوط الأمر، أم يقتضي سقوطه بمجرّد إيجاد المأمور به في الخارج ولو لم يكن بداعي امتثال الأمر؟ وجهان، بل قولان، ما يمكن أن يستدلّ به للأوّل: أمور.

الأوّل: أنّ المتبادر من أمر المولى عبده بشيء إيجاب إيجاده لأجل أنّه أمره، فحصول الإجزاء بمجرّد تحقّقه في الخارج لا بداعي الأمر خلاف ظاهر الأمر.

وفيه: أنّ دعوى استفادته من مدلول الخطاب فاسدة جدّاً.

أمّا أوّلاً : فلأنّ المادّة في الطلبات موضوعة لمعانيها الواقعيّة ، والطلب إنّما تعلّق بإيجادها بعناوينها المخصوصة بها الواقعة في حيّز الطلب ، وأمّا كونها بعنوان الإطاعة والامتثال فهو تقييد آخر في الواجب لا يستفاد من المادّة ولا من الهيئة ، فكيف يصحّ استناده إلىٰ ظاهر الدليل !؟

وثانياً : أنّ الاستفادة من نفس ذلك الخطاب غير معقولة ؛ لأنّ مرتبة الإطاعة متأخّرة عن الطلب المتأخّر رتبةً عن موضوعه ، فلا يعقل أخذها قيداً للكلام ، فضلاً عن اعتبارها عنواناً للموضوع ، فلو فرض اعتبارها في الواجب ، فلا بُدّ من أن يكون بدليل آخر .

وبما ذكرنا ظهر ما في عكس هذا التوهّم ، وهو : الاستدلال بإطلاق الكلام لنفي اعتبار قصد الإطاعة ، وإثبات أنّ الأصل في الواجب كونه توصّلياً .

توضيح مافيه : أنّ الاستدلال بإطلاق الكلام فرع صلاحيّته للتقييد حتىٰ يكون ترك القيد دليلاً علىٰ عدم إرادته ، وقد عرفت امتناع أخذه قيداً في الخطاب ، فلا يصحّ التمسّك بالإطلاق .

الأمر الثاني : حكم العقل بوجوب إطاعة الواجبات ، وهي عبارة عن إتيان المأمور به بقصد الامتثال .

وفيه : أنّ حكم العقل بوجوب الإطاعة فرع بقاء الوجوب ، وعدم سقوط الأمر بحصول ذات الواجب في الخارج ، وهذا مبني علىٰ كون الإطاعة من حيث هي مقصودةً للآمر في أوامره ، وكونها بهذه الصفة ممّا

لا يدركه العقل، وإنّما يحكم بوجوبها توصّلاً إلىٰ إسقاط التكليف بإيجاد المكلّف به علىٰ نحو تعلّق به غرض الآمر، ولذا لو علم بحصول غرضه في الخارج ولو من غير هذا الشخص كما في التوصّليات، لا يحكم بوجوب الإطاعة، لا لكونه تخصيصاً في الحكم العقلي، أعني وجوب الإطاعة بغير التوصّليّات، بل لكون حكم العقل بالوجوب مقدّمياً، فيرتفع عند حصول ذي المقدّمة، والمفروض عدم دلالة الخطاب علىٰ وجوب ما عدا المادّة، وعدم نهوض دليل آخر علىٰ اعتبار عنوان الإطاعة في قوام ماهيّة الواجب الواقعي الذي تعلّق غرض الآمر بتحقّقه في الخارج، علىٰ ما سيتّضح تصويره في الواجبات التعبّديّة، فالأصل عدم وجوبه، واعتباره في ماهيّة الواجب.

ولا نعني بالأصل أصالة الإطلاق حتىٰ يتوجّه علينا فساده في حدّ ذاته أوّلاً، كما عرفت، وفرض إهمال الدليل ثانياً، بل المقصود أصالة براءة الذمّة عن وجوب إتيان الواجب بهذا العنوان، كغيره من الشرائط والأجزاء التي يشكّ في اعتبارها في الواجب؛ لأنّ المناط في جريان أصل البراءة هو: الشكّ في إيجاب الشارع أمراً يكون بيانه وظيفةً له، سواء كان الواجب نفسيّاً أو غيريّاً، علىٰ ما تقرّر في محلّه، وهذا المناط محقّق فيما نحن فيه؛ لأنّ تعلّق غرض الآمر في أوامره بامتثال الأوامر ـ علىٰ نحو تكون الإطاعة والامتثال فيها مقصودةً بالذات، لا لأجل الوصلة إلىٰ تحصيل الغرض ـ أمر لا طريق لنا إليه إلّا من قِبَله، فالعقاب عليه من دون بيان غرضه قبيح.

ولا ينافي هذا ما ذكرنا سابقاً من عدم إمكان أخذه قيداً في الخطاب الذي دلّ علىٰ وجوب المأمور به ؛ إذ لا تنافي بين الأمرين ، فعليه بيان مقصوده من أمره بخطاب آخر ، كما هو الشأن في جميع الواجبات التعبّديّة التي استكشفنا شرطيّة الإطاعة فيها في حصول الغرض من دليل مستقلّ ، كالإجماع والضرورة .

توضيح المقام : أنّه إذا أمر المولىٰ عبده بشراء اللحم ، فربما يتعلّق غرضه بتحصيل اللحم وإحضاره عنده ليصرفه في حوائجه ، وربما يقصد بذلك إطاعة العبد إمّا تمريناً أو لأغراض أخر ممّا في نفس المولىٰ ، فإن كان من هذا القبيل ، يجب عليه إعلامه حتىٰ لا يقتصر في رفع اليد عن الأوامر بحصول متعلّقاتها في الخارج ولو من دون قصد الإطاعة ، وإلّا فيقبح عقابه لو اقتصر في رفع اليد عنها بذلك ؛ معتذراً بجهله بالمقصود .

والحاصل : أنّه كما يقبح العقاب علىٰ التكاليف إلّا بعد بيانها ، كذلك يقبح العقاب علىٰ تفويت الغرض الباعث علىٰ التكليف لو كانت معرفته محتاجةً إلىٰ بيان زائد مغاير لبيان أصل التكاليف .

وتوهّم : عدم الحاجة إلىٰ بيان زائد فيما نحن فيه بعد استقلال العقل بوجوب الإطاعة ، **مدفوع** : بما عرفت من أنّ حكم العقل بوجوب الإطاعة للتوصّل إلىٰ حصول ذات المأمور به ، الموجب لارتفاع الطلب وسقوط التكليف ، فلا يعقل بقاؤه بعد حصول الواجب في الخارج ، بل ولا مع الشكّ فيه ما لم يكن أصل موضوعي يُحرز به بقاء الأمر ؛ إذ لا يعقل أن يحكم العقل بوجوب إيجاد شيء بقصد الامتثال ما لم يحرز كونه بالفعل مأموراً به .

إن قلت : لا يجوز رفع اليد عن الإطاعة التي استقلّ العقل بوجوبها بمجرّد احتمال سقوط الأمر وحصول الغرض ، بل لا بُدّ من القطع بالفراغ ؛ لقاعدة الشغل ، فما نحن فيه من قبيل الشبهات المصداقية التي يجب فيها الاحتياط .

قلت : إن أُريد بذلك إعمال القاعدة بالنسبة إلىٰ وجوب الإطاعة ، الذي هو حكم عقلي ، فقد عرفت أنّ بقاءه علىٰ تقدير حصول المأمور به بل ومع الشكّ فيه الموجب للشكّ في بقاء الطلب غير معقول ما لم يحرز موضوعه ولو بالأصل .

وإن أُريد إعمالها في متعلّقه بدعوىٰ : أنّه متىٰ ثبت تعلّق التكليف بشيء ، لا يجوز رفع اليد عنه ما لم يحصل القطع بحصول المكلّف به علىٰ نحو تعلّق به غرض الآمر ؛ لأنّ الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينيّة ، ففيه : أنّه لا شكّ ولا شبهة في سقوط التكليف وارتفاع الطلب علىٰ تقدير انحصار غرضه من أوامره فيما يكون بيانه وافياً ببيانه .

واحتمال تعلّق غرضه بأمر يقصر عن إفادته ما بيّنه من التكاليف المستلزم لبقاء الأمر ، مدفوع بالأصل .

إن قلت : مقتضىٰ الأصل : بقاء التكليف ، وعدم سقوط الطلب بمجرّد حصول متعلّقه في الخارج كيفما اتّفق ، فاستصحاب التكليف حاكم علىٰ قاعدة البراءة .

قلت : الشكّ في بقاء التكليف مسبّب عن الشكّ في تعلّق الطلب النفس الأمري والتكليف الواقعي بما يقصر عن إفادته الخطاب الشرعي ،

وهو منفي بالأصل والقاعدة ، فلا يبقىٰ معهما مجال لاستصحاب التكليف ، كما لا يخفىٰ علىٰ المتأمّل .

ثمّ إنّ في المقام توهّماتٍ أُخر مقتضية لوجوب الاحتياط ، وكون الأصل في الواجبات التعبّديّة ، كلزوم تحصيل القطع بحصول غرض المولىٰ إمّا لكون الغرض عنواناً في الواجبات ، أو لكون القطع بحصوله من وجوه الإطاعة ، وسيأتي بعض الكلام فيه وفي غيره من التوهّمات التي لا اختصاص لها بالمقام ، بل لو تمّت ، لعمّت الأجزاء والشرائط المشكوكه مطلقاً ، وتمام الكلام فيها موكول إلىٰ محلّه ، والمقصد الأهمّ في المقام إثبات عدم الفرق بين هذا الشرط وبين غيره من الشرائط المعتبرة في الواجبات التي يرجع فيها مع الشكّ إلىٰ البراءة ، كما تقرّر في محلّه ، وسيأتي لذلك مزيد توضيح في الفروع الآتية إن شاء الله .

الأمر الثالث ممّا يستدلّ به للقول بأنّ الأصل في الواجبات التعبّديّة : الأدلّة السمعية من الكتاب والسنّة :

مثل قوله تعالىٰ : ﴿ **أطيعوا الله وأطيعوا الرسول** ﴾[1] وقوله تعالىٰ : ﴿ **وما أُمروا إلّا ليعبدوا الله مخلصين له الدين** ﴾[2] .

وقوله ﷺ : «إنّما الأعمال بالنيّات وإنّما لكلّ امرئ ما نوىٰ»[3]

---

(١) سورة النور ٢٤ : ٥٤ .

(٢) سورة البيّنة ٩٨ : ٥ .

(٣) أمالي الطوسي ٢ : ٢٣١ ، الوسائل ، الباب ٥ من أبواب مقدّمة العبادات ، الحديث ١٠ بتفاوت يسير .

وقوله عليه السلام «لا عمل إلّا بنيّة»[1].

ويرد علىٰ الجميع إجمالاً: أنّه لو كان مفادها كما تخيّله المستدلّ، للزم فيها تخصيص الأكثر المستهجن؛ لأنّ الواجبات التوصّليّة في الشرعيّات أكثر من التعبّديّات بمراتب، مع أنّ سياقها يأبىٰ عن التخصيص.

وتفصيل الجواب:

أمّا عن آية الإطاعة: فبأنّها مسوقة للإرشاد إلىٰ ما يستقلّ به العقل، وليس الطلب فيها مولويّاً حتىٰ يصلح لتقييد الواجبات الواقعيّة بالإطاعة؛ لأنّ الطلب المولويّ إنّما يتعلّق بالموارد القابلة لأنْ يتعلّق بها تكليف شرعي، والإطاعة ليست منها؛ لأنّه متىٰ أوجب الشارع شيئاً، فقد وجبت إطاعته قهراً بحكم العقل، وإلّا لم تجب إطاعته في الأمر بالإطاعة أيضاً، كأمره بنفس ذلك الشيء، وليس له الترخيص في ترك إطاعة أمره بذلك الشيء مع بقاء ذلك الشيء علىٰ وجوبه؛ لرجوعه إلىٰ التناقض، فوجوب الإطاعة وحرمة المعصية كطريقيّة العلم وزوجيّة الأربعة وغيرها من لوازم الماهيّات لا يتعلّق بها جعل مستقلّ، وإنّما تنجعل بنفسها بجعل متعلّقاتها، فليس أمره بالإطاعة إلّا تأكيداً لما كان العقل حاكماً به لولا هذا الأمر، وقد عرفت أنّ حكم العقل بوجوب الإطاعة لا يكفي في إفادة كون النيّة شرطاً في الواجبات.

هذا، ولكن لقائل أن يقول: إنّ هذا فيما إذا لم يقصد من الأمر

(١) أمالي الطوسي ٢: ٢٠٣، الوسائل، الباب ٥ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٩.

بالإطاعة إلّا البعث والتحريك علىٰ الخروج من عهدة تلك الأوامر علىٰ حسب ما كان العقل حاكماً بوجوبه، وأمّا لو أُريد به الوجوب الغيري وبيان كون المقصود بتلك الأوامر إيجاد متعلّقاتها بعنوان الإطاعة، كما هو مقصود المستدلّ، فليس وجوبها إلّا شرعيّاً مولويّاً، كما تقدّمت الإشارة إليه في صدر المبحث.

بل وكذا لو أُريد إثبات وجوبها لذاتها لا لكونها وصلةً إلىٰ حصول المأمور به بأن تكون نفس الإطاعة من حيث هي محبوبةً للمولىٰ، ومتعلّق أوامره أيضاً كذلك، فيجب حينئذٍ علىٰ المكلّف مهما أمكن حفظ أوامر المولىٰ عن السقوط بلا حصول عنوان الإطاعة مقدّمةً لامتثال الأمر بالإطاعة، فلو قصّر في ذلك إلىٰ أن تحقّق ذات المأمور به، استحقّ المؤاخذة بمخالفة الأمر بالإطاعة دون الأمر المتعلّق بذات الشيء الذي سقط بحصول متعلّقه.

فالأولىٰ في الجواب عن الآية، هو: ما أشرنا إليه من أنّ المتبادر منها كونها إرشاداً إلىٰ ما يستقلّ به العقل، نظير قول الوعّاظ: **أطيعوا الله وأطيعوا الرسول**.

ولو سلّم ظهورها في الطلب المولوي، فالمتبادر منها هو المعنىٰ الثاني، أي: كونها مطلوبةً بالذات لا بالغير، فإنّ الأصل في الواجبات كونها نفسيّةً لا غيريّةً، وهو خلاف مقصد المستدلّ.

وأمّا قوله تعالىٰ: ﴿وما أُمروا إلّا ليعبدوا الله مخلصين له الدين

حُنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيّمة﴾[١] فهي ظاهرة في إرادة التوحيد، ونفي الشرك، كما تشهد به كلمات جماعة من المفسّرين علىٰ ما حكاه عنهم شيخنا المرتضىٰ[٢] ﷺ.

ويؤيّده: كون الآية مسوقةً في عداد الآيات المسوقة لبيان أحوال الكفّار والمشركين، فالمراد بالعبادة في الآية ـ ككثير من الموارد التي تعلّق الأمر بها ـ هو الاعتراف والتديّن بالعبوديّة لله بلا شريك، فاللام إمّا بمعنىٰ الباء، كما في قوله تعالىٰ: **﴿وأُمرنا لنسلم لربّ العالمين﴾**[٣] كما يشهد لذلك عطف إقامة الصلاة وإتيان الزكاة، فإنّ المنساق إلىٰ الذهن إرادة تعلّق الأمر بهما، لا كونهما غايتين لسائر الأوامر، فيكون الحصر إضافياً، كما في قوله تعالىٰ: **﴿قُلْ إنّما أُمرت أنْ أعبدالله ولا أُشرك به﴾**[٤] أو أنّها للغاية.

ولكنّها أجنبيّة عمّا أراده المستدلّ، ولو سلّم ظهورها في إرادة العبادة بالمعنىٰ المصطلح، التي هي أثر التديّن بالعبوديّة، وكونها بهذا المعنىٰ غايةً لجميع الأوامر، كما أراده المستدلّ، فهو أيضاً لا يجديه في إثبات مطلبه؛ لأنّ جعل العبادة بهذا المعنىٰ غاية لجميع الأوامر لا يدلّ علىٰ أنّ الغرض تعلّق في الجميع بإيجادها بداعي الأمر؛ لصدق القضيّة علىٰ الواجبات التوصّليّة التي وجبت مقدّمةً للعبادة.

---

(١) سورة البيّنة ٩٨: ٥.

(٢) كتاب الطهارة: ٧٩.

(٣) سورة الأنعام ٦: ٧١.

(٤) سورة الرعد ١٣: ٣٦.

هذا ، مع أنّ كون العبادة عن إخلاص غايةً للأمر ـ كما هو مفاد الآية ـ غير كونها شرطاً لصحّة المأمور به ، كما هو المدّعىٰ .

اللّهم إلّا أن يقال : إنّ قصر الغرض علىٰ ذلك ـ كما هو ظاهر الآية ـ يستلزم الاشتراط ؛ لأنّه إذا لم يكن المقصود بالطلب إلّا إيجاد المطلوب بوجه خاصّ ، يكون إيجاده لا بهذا الوجه مخالفاً للمأمور به الواقعي الذي تعلّق به الغرض من الأمر ، فلا يصحّ .

وأمّا الأخبار ففيها : أنّه يتعذّر تطبيقها علىٰ ما أراده المستدلّ ، فضلاً عن ظهورها فيه .

قال شيخنا المرتضىٰ ﷺ : وأمّا الأخبار فحملها علىٰ ظاهرها ممتنع ، وعلىٰ نفي الصحّة ـ بمعنىٰ ترتّب الأثر ـ موجب للتخصيص الملحق للكلام بالهذل ، إلّا أن يراد من النيّة مطلق قصد الفعل ، فيراد من الروايات أنّ الفعل الغير المقصود لا يُعدّ من أعمال الفاعل ؛ لأنّه صادر من غير قصده وإرادته ، فإنّ مَنْ أكرم رجلاً لا بقصد أنّه «زيد» لم يكن إكرام «زيد» بهذا العنوان من أفعاله الاختيارية ، فالعمل عمل من حيث العنوان المقصود دون غيره من العناوين الغير المقصودة .

لكن هذا المقدار لا ينفع فيما نحن فيه ؛ لأنّا نطالب بدليل وجوب كون الوضوء بعنوانه الخاصّ عملاً اختيارياً للمكلّف ، لِمَ لا يكتفىٰ ـ كغسل الثوب ـ بحصوله من المكلّف ولو من دون قصد لعنوانه ؟ بأن يقصد الفعل لعنوان آخر ، فيتبعه حصول هذا العنوان من دون قصد ، فدعوىٰ : بقاء هذه الأخبار علىٰ ظواهرها من إرادة الحقيقة والتمسّك بها

لما نحن فيه خطأ فاحش، مع أنّ إرادة ظاهرها يشبه الإخبار عن الواضحات، مع أنّ في بعض تلك الروايات ما يمنع عن ذلك، مثل: قوله عليه السلام: «لا قول إلّا بعمل، ولا عمل إلّا بنيّة، ولا نيّة إلّا بإصابة السنّة»(١).

وفي آخر: «لا قول ولا عمل ولا نيّة إلّا بإصابة السنّة»(٢).

فالأظهر في هذه الأخبار حمل النبويّين منها على إرادة نفي الجزاء على الأعمال إلّا بحسب النيّة، فالعمل لا يكون عملاً للعبد يكتب له أو عليه إلّا بحسب نيّته، فإذا لم تكن له نيّة فيه، لم يكتب أصلاً، وإذا نوى، كتب على حسب ما نواه حسناً أو سيّئاً.

وأمّا قوله عليه السلام: «لا عمل إلّا بنيّة» فالظاهر منه إرادة العمل الصالح، وهي العبادة المنبعثة عن اعتقاد النفع فيه(٣). انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: الظاهر أنّ مراده - قدس سره - من العنوان الخاصّ هو العنوان الذي وقع في حيّز الأمر من حيث كونه مأموراً به، وإلّا فقد عرفت فيما سبق أنّ إقامة البرهان على إرادة كون الغسل مثلاً بعنوان كونه غسلاً اختياريّاً أيضاً لا ينفع المستدلّ في إثبات مدّعاه، فليتأمّل.

المرحلة الثانية: في بيان ماهيّة النيّة.

(وهي) لغةً وعرفاً بل وشرعاً: إرادة الشيء والعزم عليه والقصد إليه.

---

(١) بصائر الدرجات: ٤/٣١ (الجزء الأوّل) وبحار الأنوار ١: ٢٦١ - ٢٦٢.

(٢) الكافي ١: ٩/٧٠، الوسائل، الباب ٥ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٢.

(٣) كتاب الطهارة: ٨٠.

عن الصحاح : نويت كذا : إذا عزمت عليه[1] .

وفي المجمع : النيّة هي : القصد والعزم على الفعل[2] .

وهذا إجمالاً ممّا لا إشكال فيه، بل ولا خلاف ظاهراً في ذلك .

وأمّا ما نسب إلى المشهور من أنّ النيّة عندهم هي الصورة المخطرة بالبال، وأنها حديث نفسي ممتدّ، وأنّها عندهم مركّبة لا بسيطة[3]، فهو ـ على الظاهر ـ اشتباه نشأ من الغفلة عن فهم مرادهم ؛ فإنّ مقصودهم ـ بحسب الظاهر ـ أنّ النيّة عبارة عن الإرادة التفصيلية المنبعثة عن تصوّر الفعل وغايته، فالصورة المخطرة مقدّمة للنيّة لا نفسها .

كما يشهد لذلك ما في كلماتهم من تفسيرها بأنـها (**إرادة تفعل بالقلب**) .

وأمّا الأمر المغروس في الذهن، الباقي في النفس، الموجب لاتّصاف مجموع العمل بكونه عملاً اختيارياً، المعبّر عنه في لسان المتأخّرين بالداعي إلى الفعل، فلا يسمّى نيّة عندهم، بل لا تصدق الإرادة والقصد عليه حقيقة لديهم، بل هو من آثار النيّة السابقة وأحكامها، ويعتبرون استدامته إلى آخر العمل حتى يتّصف تمام العمل بكونه اختيارياً صادراً عن قصد وإرادة، ويعبّرون عنها بالاستدامة الحكمية .

وأمّا المتأخّرون الذين خالفوهم في ذلك، فذهبوا إلى أنّ النيّة أعمّ

---

(١) حكاه عنه الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة : ٨٠، وانظر : الصحاح ٦ : ٢٥١٦ «نوى» .

(٢) مجمع البحرين ١ : ٤٢٣ «نوا» .

(٣) كما في كتاب الطهارة ـ للشيخ الأنصاري ـ : ٨١ .

من تلك الإرادة التفصيليّة ومن ذلك الأمرُ المركوز في الذهن ؛ فإنّ هذا الأمر الباقي أيضاً من سنخ الإرادة ، وقد صرّح المحقّق الطوسي - قدّس سرّه - في التجريد بذلك حيث قال : والحركة إلىٰ مكان تتبع إرادة بحسبها ، وجزئيّات تلك الحركة تتبع تخيّلات وإرادات جزئيّة يكون السابق من هذه علّةً للسابق المعدّ لحصول حركة أُخرىٰ ، فتتّصل الإرادات في النفس والحركات في المسافة إلىٰ آخرها[1] . انتهىٰ .

وتوضيح محلّ الخلاف : أنّهم بعد اتّفاقهم ظاهراً - علىٰ ما يشهد به حكم العقل والعقلاء - في أنّ حدوث النيّة الباعثة علىٰ الفعل لا بُدّ وأن تكون منبعثةً عن تصوّر الفعل وغايته ، اختلفوا في أنّ النيّة هل هي هذه الإرادة التفصيليّة ، أم هي أعمّ منها وممّا يبقىٰ مركوزاً في الذهن ، مؤثّراً في اتّصاف أجزاء العمل بكون كلٍّ منها عملاً اختيارياً ، كالمجموع ؟

قال شيخنا المرتضىٰ - رحمه الله - بعد تحريره محلّ النزاع كما حرّرناه : ويمكن أن يجعل خلافهم - بعد اتّفاقهم علىٰ كون النيّة هي الإرادة التفصيليّة المتوقّفة علىٰ الإخطار - في أنّ المعتبر مقارنة تلك الإرادة لنفس المأمور به ، أو تكفي مقارنتها لما يتعلّق به ممّا يعدّ معه فعلاً واحداً ؟ والأظهر في كلماتهم جعل محلّ الخلاف هو الأوّل[2] . انتهىٰ .

أقول : وجه الأظهرية ظاهر .

وكيف كان ، فالأقوىٰ ما اختاره المتأخّرون ؛ لعدم الدليل علىٰ اعتبار

---

(١) تجريد الاعتقاد : ١٣٦ .

(٢) كتاب الطهارة : ٨١ .

اقتران المأمور به بالإرادة التفصيليّة المتّصلة به بعد صدق الإطاعة والعبادة عقلاً وعرفاً علىٰ فاقدتها.

ويشهد بذلك: حكم العقلاء قاطبة بكون العبد الذي التفت إلىٰ أمر المولىٰ بشراء اللّحم، فقام من مقامه، ولبس ثيابه، ومشىٰ إلىٰ السوق، واشترىٰ اللحم بداعي أمر المولىٰ مطيعاً ولو لم يلتفت تفصيلاً إلىٰ الأمر حال إيجاده الفعل المأمور به.

قال في الحدائق حاكياً عن بعض المحقّقين من متأخّري المتأخّرين: إنّه لمّا كانت النيّة عبارةً عن القصد إلىٰ الفعل بعد تصوّر الدواعي له والحامل عليه، والضرورة قاضية ـ كما نجده في سائر أفعالنا ـ بأنّه قد يعرض لنا مع الاشتغال بالفعل الغفلة عن ذلك القصد والداعي في أثناء الفعل، بحيث إنّا لو رجعنا إلىٰ وجداننا لرأينا النفس باقيةً علىٰ ذلك القصد الأوّل، ومع ذلك لا نحكم علىٰ أنفسنا ولا يحكم علينا غيرنا بأنّ ما فعلناه وقت الذهول والغفلة بغير نيّة وقصد، بل من المعلوم أنّه أثر ذلك القصد والداعي السابقين، كان الحكم للعبادة كذلك؛ إذ ليست العبادة إلّا كغيرها من الأفعال الاختيارية للمكلّف، والنيّة ليست إلّا عبارة عمّا ذكرنا.

ثمّ قال: إنّه كما يجوز صدور الفعل بالإرادة لغرض مع الذهول في أثنائه عن تصوّر الفعل والغرض مفصّلاً، فكذلك يمكن صدوره بالإرادة لغرض مع الذهول عنها مفصّلاً في ابتداء الفعل أيضاً إذا تصوّر الفعل والغرض في زمان سابق عليه، وذلك باعث علىٰ صدور الفعل في هذا الزمان، والضرورة حاكمة أيضاً بوقوع هذا الغرض عند ملاحظة حال

الأفعال، فحينئذٍ يجوز أن يصدر الوضوء لغرض الامتثال والقربة باعتبار تصوّره وتصوّر ذلك الغرض في الزمان السابق، فيلزم أن يكون ذلك الوضوء أيضاً صحيحاً؛ لما عرفت من عدم لزوم شيء على المكلّف زائداً على هذا المعنى، فبطل القول بمقارنة النيّة لأوّل الأفعال[1]. انتهى كلامه المحكي عن بعض المحقّقين.

وفي حاشية النسخة الموجودة عندي أنّه هو المحقّق الفيلسوف الشيرازي في شرحه على أُصول الكافي. انتهى.

ولا تتوهّم أنّ اعتبار هذا القيد في ماهيّة الإطاعة في الشرعيّات لعلّه لدليل تعبّدي شرعي كقيد الإخلاص مثلاً، فلا يتمّ الاستدلال للمدّعى بما تشبّثنا به من صدق الإطاعة عرفاً؛ إذ لم يظهر من أحد من القائلين به دعواه، بل لم يستندوا في ذلك إلّا إلى كون النيّة عبارةً عن ذلك، وهي من مقوّمات الإطاعة عقلاً وعرفاً.

هذا، مع أنّ هذا الاحتمال مدفوع بالأصل وغيره، كما سنوضّحه لك في بعض التفاصيل التي التزموا باعتبارها في النيّة إن شاء الله.

المرحلة الثالثة: في تعيين المنويّ.

يجب أن يقصد إيقاع الفعل الخاصّ الذي تعلّق به الأمر امتثالاً للأمر المتعلّق به، وهذا لا يتحقّق إلّا بعد تصوّر الفعل بجميع قيوده التي لها مدخليّة في تعلّق الطلب به؛ إذ لو يتصوّره كذلك، لامتنع وقوعه امتثالاً

---

(١) الحدائق الناضرة ٢: ١٨٥ ـ ١٨٦.

للأمر المتعلّق به.

مثلاً: لو أمر بغسل الثوب للصلاة، وأراد امتثال هذا الأمر، يجب عليه إيقاع الغسل بعنوان كونه مقدّمةً للصلاة بداعي الأمر المتعلّق به، وأمّا قصد مطلق الغسل فلا ينفع في حصول الامتثال؛ لأنّ مطلق الغسل لم يتعلّق به أمر حتىٰ يقع امتثالاً له، وما تعلّق به الأمر ليس إلّا الغسل بعنوان المقدّمية، وهو لم يقع بهذا العنوان، فما وقع عن قصدٍ غيرُ مأمور به، وما هو المأمور به غير مقصود.

والحاصل: أنّه لا بُدّ في حصول الامتثال من إتيان الفعل علىٰ الوجه الذي تعلّق به الأمر لا غير، وهذا ممّا لا إشكال فيه، وإنّما الإشكال والخلاف في تشخيص بعض القيود التي لها مدخليّة في تعلّق الطلب، فإنّها علىٰ أقسام:

منها: ما يكون محقّقاً لنفس العنوان المأمور به، كالقيود المنوّعة للطبيعة، كما لو كلّف بإحضار حيوان ناطق أو بشراء ماء الورد، وهذا القسم من القيود ممّا لا تأمّل في وجوب قصده.

ومنها: ما ليس من مقوّمات الماهيّة، بل هي من عوارضها التي بها يمتاز الفرد المأمور به عن غيره، سواء لم يكن ذلك الغير مأموراً به أصلاً، أو كان ولكن لم يكن بهذا الأمر، وهذا كتقييد الصلاة بكونها ظهراً أو عصراً أو صبحاً، أو نافلتها، أو النوافل المبتدأة، أو الصلوات المبتدعة، فإنّ لكلٍّ منها خصوصيّات بها اختلفت أحكامها، وتعدّدت أوامرها.

وهذا القسم أيضاً ممّا لا شبهة فيه في لزوم تصوّر القيد إجمالاً،

وتمييز المقيّد عمّا عداه إذا كان هذا القيد الذي فرضناه مأخوذاً في عناوين الأدلّة الشرعية على سبيل التقييد، كالأمثلة المتقدّمة، بخلاف ما لو لم يؤخذ قيداً في عناوين الأدلّة، كما سيتّضح وجهه إن شاء الله.

ووجه الحاجة إلىٰ تصوّر القيد في القسم المزبور: ما أشرنا إليه من وجوب تشخيص المأمور به في حصول الامتثال؛ لأنّ مطلق الصلاة في المثال المفروض ليس موضوعاً للوجوب؛ لأنّها قد تقع مندوبةً ولو بالنسبة إلىٰ غير هذا المكلّف، أو بالنسبة إليه في غير هذا الوقت، بل قد تقع محرّمةً، فالوجوب إنّما تعلّق بالصلاة المقيّدة التي هي المشتملة علىٰ المصلحة الوجوبية دون غيرها، فهي المأمور بها، وهي التي تدعو الغاية الحاصلة من فعل المأمور به إلىٰ فعلها دون فعل مطلق الصلاة.

وما يتوهّم من أنّ المحوج إلىٰ قصد القيد هو اشتراك العنوان بين فردين مأمور بهما فعلاً ليتميّز امتثال أحد الأمرين عن الآخر، فلا حاجة إلىٰ هذا القصد إلّا في صورة تنجّز الأمرين، دون ما لو لم يتنجّز في حقّه إلّا أحدهما، أو لم يكن الآخر مأموراً به رأساً، **مدفوع**: بما بيّنا في وجه الحاجة من أنّ المحوج الى المميّز هو لزوم تصوّر الفعل علىٰ الوجه الذي به صار متعلّقاً للأمر؛ إذ تصوّره وقصده علىٰ غير ذلك الوجه لا يصحّ معه كون الداعي إلىٰ فعله هو القرب الحاصل من امتثال هذا الأمر.

ولكنّك خبير بأنّ ما ذكرناه وجهاً لوجوب تصوّر القيد إنّما يتمّ فيما لو انحصر تعيين موضوع الأمر بذلك، وأمّا لو أمكن تشخيصه بوجه آخر، كما لو كان أحد الفردين واجباً والآخر مستحبّاً كفريضة الصبح ونافلته، أو

لم يكن الآخر مأموراً به أصلاً ، فنوىٰ إيجاد الصلاة الواجبة ، أو ما وجب في حقّه فعلاً ، فقد قصد الإتيان بالفرد المأمور به وإن لم يلتفت إلىٰ كونه صبحاً أو مع الجهل بعنوانه أو التردّد بينه وبين غيره ؛ لما عرفت من أنّ وجه الحاجة إلىٰ تصوّر القيد يتميّز المأمور به عن غيره ، وهو حاصل في الفرض ، كما أنّ قصد كونه ظهراً ممّن وجب عليه الظهر أو نافلته مُغنٍ عن قصد الوجوب والاستحباب .

قال في الذكرىٰ : لو نوىٰ فريضة الوقت ، أجزأ عن نيّة الظهر أو العصر ؛ لحصول التعيين ؛ إذ لا مشارك لها .

هذا إذا كان في الوقت المختصّ ، أمّا في المشترك فيحتمل المنع ؛ لاشتراك الوقت .

ووجه الإجزاء : أنّ قضيّة الترتيب تجعل الوقت مختصّاً بالأوّل .

ولو صلّىٰ الظهر ثم نوىٰ فريضة الوقت ، أجزأ وإن كان في المشترك[1] . انتهىٰ .

ومنها : مالا يكون اعتباره تقييداً في عناوين الأدلّة بمعنىٰ أنّ القيد الملحوظ في نظر الآمر ليس ممّا أُخذ قيداً للفعل بأن يكون من قيوده المقسّمة ، كما إذا أمر بإكرام رجل أو بعتق رقبة أو صوم يوم ، فإنّ تخصيص الحكم بفرد مّا ليس لأجل كون الطبيعة الحاصلة في ضمنه قسماً خاصّاً من مطلق الطبيعة وقد تعلّق الغرض بإيجاده بالخصوص حتىٰ يعتبر

---

(١) الذكرىٰ : ١٧٧ .

تمييزه عمّا عداه، بل لأنّ الغرض لم يتعلّق إلّا بإيجاد الطبيعة من حيث هي في ضمن مصداق من مصاديقها، فمتىٰ تحقّقت الطبيعة في ضمن شيء من مصاديقها فقد حصلت الماهيّة المأمور بها، فمتىٰ قصد إيجاد الطبيعة في الخارج امتثالاً للأمر، فقد قصد الإتيان بعين الطبيعة المأمور بها، فلا يعتبر في مثل الفرض الالتفات إلىٰ كون المأتيّ به فرداً من الطبيعة، بل يكفي في حصول الامتثال تصوّر نفس الماهيّة وإرادة إيجادها في الخارج التي هي ملزوم لإرادة إيجاد الفرد المأمور به.

إذا عرفت أنّ هذا النحو من الخصوصية ليس من عوارض الماهيّة المتنوّعة بها، بل هي من لواحق وجودها، ظهر لك أنّه لا يعقل أن يتعدّد الأمر بالطبيعة بملاحظتها.

وبعبارة أوفىٰ: أنّ القيود المقسّمة للطبيعة ـ ككون الصلاة ظهراً أو عصراً أو نافلةً أو فريضةً ـ لمّا كانت سبباً لاختصاص موضوع الأمر بقسم منها لا يمنع تعلّق الأمر الإلزامي بقسم منها عن تعلّقه بالقسم الآخر، وهذا بخلاف الخصوصيّة التي نتكلّم فيها؛ فإنّ ملاحظتها قيداً في المأمور به مانعة عن تعلّق أمر آخر بفرد آخر، فإنّ معنىٰ اعتبار خصوصية الفرد قيداً أنّ فرداً من الطبيعة لا أزيد هو الواجب، وهذا يناقض الأمر بإيجادها في ضمن فرد آخر، فلو أمر بفرد آخر، للزم أن لا تكون خصوصيّة تحقّقها في ضمن فرد قيداً في المطلوب، فمآل الأمرين إلىٰ أمر واحد بفردين من تلك الطبيعة؛ لأنّه بعد أن فرضنا أنّ الأمر الأوّل تعلّق بصرف الطبيعة من حيث هي بلحاظ وجودها في ضمن فرد مّا، ولم يلاحظ فيها جهة تقييد

أصلاً، فإن تعلّق بها أمر ثانياً، فإن لم يلاحظ في الأمر الثاني أيضاً إلّا إيجادها في ضمن فرد مّا، فلا بُدّ من أن يكون الأمر الثاني تأكيداً للأوّل، وإن أُريد منه إيجادها في ضمن فرد آخر، فالمحصّل من الأمرين وجوب إيجاد تلك الطبيعة المتّحدة بالذات في ضمن فردين، فلا يتوقّف امتثال شيء من الأمرين إلّا علىٰ تصوّر نفس الماهيّة وإيجادها بداعي الأمر، وهذا بخلاف القيود المقسّمة، كما عرفته سابقاً.

نعم، يعقل تعلّق أمر آخر من غير سنخ الطلب الموجود، بأن يكون الأوّل إلزامياً، والآخر ندبيّاً؛ إذ لا يمنع مراعاة الخصوصية إلّا من تعلّق طلب من سنخ الموجود لا من سنخ آخر، فلو كان لفعل ـ كالذكر في السجود مثلاً ـ مصلحة مقتضية لمحبوبيته علىٰ الإطلاق أو لمحبوبية إيجاده في ضمن أفراد متعدّدة، لكن لا علىٰ وجه لا يرضىٰ الآمر بترك الجميع، بل علىٰ وجه لا يرضىٰ بتركه رأساً، أو أنّه بلحاظ هذه المصلحة يرضىٰ بترك الجميع، لكن فيه مصلحة أُخرىٰ مقتضية لإيجاب فرد منه لا أزيد، فحينئذٍ يتعلّق بذلك الفعل حكمان: أحدهما: الوجوب بلحاظ تحقّقه في ضمن فرد مّا، والآخر: الاستحباب بلحاظ تحقّقه في ضمن ما زاد علىٰ القدر الواجب، وحينئذٍ فما يأتي به المكلّف أوّلاً لا يقع إلّا واجباً، وما يأتي به ثانياً لا يقع إلّا مندوباً لو كانا تدريجي الحصول؛ لأنّ الطبيعة إذا عرض لها صفة الوجوب بلحاظ وجودها في ضمن فرد مّا، فأوّل ما تتحقّق تلك الطبيعة في ضمن فرد يقع ذلك الفرد مصداقاً للواجب وإن نوىٰ بفعله امتثال الأمر الاستحبابي؛ لأنّ القصد لا يغيّر الشيء

عمّا هو عليه من صفة الوجوب.

نعم، ربما يكون مثل هذا القصد مفسداً للعمل إذا كان عبادةً، بناءً علىٰ أنّ قصد الخلاف مضرّ، كما سيأتي الكلام فيه.

لكنّه علىٰ تقدير صحّته ـ كما هو المفروض ـ لا يعقل أن يتّصف إلّا بالوجوب، وما يأتي به ثانياً لا يقع إلّا ندباً؛ لزوال صفة الوجوب بحصول الواجب، فلم يبق فيها بعد حصول مقدار الواجب في الخارج إلّا الرجحان الغير المانع من النقيض.

ولو كانا ممّا يمكن إيجادهما دفعةً، كما لو أمره بإعطاء درهم وجوباً، ثم أمره بإعطاء درهم آخر ندباً فأوجدهما بفعل واحد أو في زمان واحد، لا يتّصف ما أوقعه إلّا بصفة الوجوب إلّا أنّ ما أتىٰ به أفضل فردي الواجب؛ لاشتماله علىٰ مصلحة كلا الأمرين.

ولو أوجدهما تدريجاً، فكالصورة السابقة، كما لا يخفىٰ.

وقد ظهر ممّا قرّرنا لك: أنّ اشتراك الفعل في هذا القسم بين الوجوب والاستحباب إنّما هو بالقوّة لا بالفعل؛ لأنّه ما دام معروضاً للوجوب لا يتّصف بالاستحباب، وما دام متّصفاً بالاستحباب لا وجوب له، فلو نوىٰ بفعله امتثال الأمر المنجز في حقّه المتوجّه إليه فعلاً، أجزأه عن قصد الوجوب والاستحباب، كما أنّ قصد القيد في القسم السابق كان مجزئاً عن ذلك، فلا يتوجّه ما أورده في التذكرة بقوله: أمّا الفرضيّة والندبيّة، فلا بُدّ من التعرّض لهما عندنا؛ لأنّ الظهر يقع علىٰ وجهي الفرض والندب، كصلاة الصبي ومَنْ أعادها للجماعة، فلا يتخصّص

لأحدهما إلّا بالقصد[١]؛ إذ ليس لما تنجز في حقّه طلبه فعلاً إلّا وجه واحد وإن كان ذاته قابلةً للوجوه باعتبار اختلاف أحوال المكلّف دون الماهيّة الواقعة في حيّز الطلب.

هذا، مع أنّه لا حاجة إلىٰ تشخيص مثل هذه الوجوه الغير المنوّعة للطبيعة؛ لأنّ المعتبر في باب الإطاعة إنّما هو تعيين الماهيّة الواقعة في حيّز الطلب وإيجادها بداعي امتثال الأمر، وهذا المعنىٰ لا يتوقّف حصوله في هذا القسم علىٰ تصوّر الوجوب أو الاستحباب.

نعم، قد يقع الحاجة إلىٰ تصوّرهما في القسم السابق إذا تعذّر معرفة الفعل المقيّد الواقع في حيّز الأمر؛ لجهالة القيد، فيجعل في مثل هذا المورد عنوان الوجوب معرّفاً إجماليّاً للقيود المعتبرة.

وأمّا الخصوصيات الملحوظة في هذا القسم، الموجبة لقصر الحكم علىٰ بعض تحصّلات الطبيعة، فلا يجب تصوّرها في حصول الإطاعة إلّا بناءً علىٰ القول بوجوب معرفة وجه الوجوب لو فسّرناه بالمصالح والمفاسد المقتضية للحكم، وستعرف ضعفه إن شاء الله.

وبما ذكرنا ظهر أنّ ما ذكره شيخنا المرتضى[٢] - ﷺ - في توجيه مذهب المشهور القائلين بوجوب قصد الوجه في هذا القسم - من لزوم تصوّر الفعل بجميع خصوصيّاته، وقصد الوجه معرّف لها وكاشف عنها، ثم أورد عليهم بكفاية قصد امتثال الأمر المتوجّه إليه فعلاً عن ذلك - لا يخلو

---

(١) تذكرة الفقهاء ٣: ١٠١، المسألة ٢٠٠.

(٢) كتاب الطهارة: ٨٣.

عن نظر.

واعترض شارح الروضة ـ علىٰ ما حكي[1] عنه ـ علىٰ القائل باعتبار قصد الوجوب والندب مستدلاً عليه: بوجوب إيقاع الفعل علىٰ وجهه: أنّه إن أُريد وجوب إيقاع الفعل علىٰ وجوهه وصفاته وخواصّه التي تعلّق الأمر بالفعل مقيّداً بها، فهو مسلّم، لكنّ الوجوب والندب ليسا من ذلك.

وإن أُريد إيقاعه علىٰ وجوه الأمر، فغير مسلّم، بل لا محصّل له.

توضيح الاعتراض: أنّ الوجوب والاستصحاب من مراتب الطلب، فلا يعقل جعلهما من مميّزات المطلوب وأوصافه، لتأخّر رتبتهما عنه، والواجب علىٰ العبد تشخيص المطلوب، لا تعيين مراتب الطلب، فقصد الوجوب والاستحباب لا يرجع إلىٰ محصّل.

وأُجيب عنه: بأنّ القائل باعتباره لا يقول به؛ لكونهما من العوارض المشخّصة للفعل حتىٰ يتوجّه عليه الاعتراض، بل يجعلهما معرّفاً لها وكاشفاً عنها.

ولكنّك عرفت اختصاص الحاجة إلىٰ التميز بالقسم السابق، مع أنّ القائل باعتبار قصد الوجه يقول به مطلقاً، فالاعتراض متوجّه عليه بالنسبة إلىٰ القسم الأخير جزماً.

نعم، له دفعه في القسم السابق بما ذكر في الجواب، ولكن يتوجّه عليه أيضاً كفاية تصوّر القيد في حصول التميّز والاستغناء به عن قصد

---

(١) حكاه عنه الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ٨٣.

الوجه ، فلا ينحصر التعيين بذلك ، كما أنّه لو بنينا علىٰ لزوم تصوّر الخصوصيّات الملحوظة في نفس المولىٰ ، الموجبة لقصر الحكم علىٰ بعض الأفراد في القسم الأخير ، لقلنا بكفاية قصد امتثال الأمر المنجّز عليه فعلاً في ذلك من دون حاجة إلىٰ تصوّر خصوص الوجوب والاستحباب ، فلاحظ وتدبّر .

وقد ظهر بما قرّرنا : أنّه لا يعتبر في حصول الإطاعة إلّا تصوّر كون المأتيّ به مطلوباً ، وأمّا تصوّر كونه علىٰ سبيل الحتم والإلزام أم علىٰ نحو الاستحباب فلا ، فليس علىٰ العبد بعد علمه بجنس الطلب التكلّف بإحراز الخصوصيّتين بالاجتهاد أو التقليد ، خلافاً لصريح بعض وظاهر آخرين من عدم كفاية ذلك في الامتثال ، بل يجب عليه الاستعلام بتقليد أو اجتهاد .

ولكنّك عرفت أنّ الأقوىٰ خلافه ، وأنّه لا يعتبر إلّا إحراز كونه مطلوباً ، فلا يضرّه الجهل بالخصوصيّتين ، بل لو نوىٰ الوجوب في المندوب أو العكس جهلاً ، صحّ العمل إذا قصد بفعله امتثال الأمر المتعلّق به الذي يعتقد أنّه أمر استحبابي ؛ لأنّ هذا الاعتقاد لم يؤثّر في خروج الفعل عن كونه مأتيّاً به بداعي الطلب المتعلّق به الذي هو مناط حصول الإطاعة .

نعم ، لو لم يقصد بفعله إلّا امتثال الطلب المقيّد بكونه استحبابيّاً ، ففي الصحّة إشكال من حيث إنّ ما نواه غير موجود ، والموجود غير منويّ ، ولكنّ الأقوىٰ فيه أيضاً الصحّة ، كما سيأتي تحقيقه إن شاء الله .

وقد ظهر أيضاً : أنّه لا وجه لاعتبار ملاحظة الوجوب والندب أو

وجههما غايةً للفعل؛ لأنّه إن أُريد الوجوب والندب الشرعيّان ومن وجههما سبب إيجاب الشارع وندبه، فقد عرفت أنّه لا يجب علىٰ المطيع إلّا إيجاد الماهيّة المأمور بها بداعي الأمر، ولا يتوقّف ذلك علىٰ إحراز مراتب الطلب ولا علىٰ إحراز سببه، بل يكفي في حصوله علمه بجنس الطلب وإيجاده بداعي كونه مأموراً به علىٰ سبيل الإجمال.

هذا، مع أنّ القربة المعلوم اعتبارها غاية في حصول الإطاعة في الشرعيّات التي هي عبارة عن إيجاد الفعل الذي يحصل به القرب بعنوان كونه كذلك خالصاً مخلصاً لله تعالىٰ، مغنية عن قصد الوجه؛ لما أشرنا إليه إجمالاً، وستعرف تفصيله من أنّ مناط وقوع الفعل عبادةً كونه مقرّباً، أي محبوباً لله تعالىٰ ومأتيّاً به بداعي كونه كذلك، وأنّ معرفة الوجه وقصده علىٰ القول باعتباره أو قصد جنس الطلب ـ كما هو المختار ـ إنّما هو لكونه وجهاً ظاهريّاً يمتاز به المقرّب عن غيره، فقصد إيجاده بعنوان كونه مقرّباً بداعي كونه كذلك مُغنٍ عن قصد وجهه، كما أنّ قصد امتثال الطلب الحتمي أو الاستحبابي أو جنس الطلب مُغنٍ عن قصد القربة؛ لكونه أخصّ منها، فلا وجه لاعتبارهما معاً غايةً في مرتبة واحدة.

وقد حكي(١) هذا الاعتراض عن بعض تحقيقات الشهيد ﷺ.

وإن أُريد الوجوب والندب العقليّان ومن وجههما المصالح والمفاسد الكائنة في الأفعال أو غير ذلك ممّا ذكروه، ففيه: أنّه لا دليل

---

(١) الحاكي هو الشهيد الثاني في روض الجنان: ٢٨ وكما في كتاب الطهارة ـ للشيخ الأنصاري ـ: ٨٥.

علىٰ اعتباره في الغاية، بل الأدلّة علىٰ خلافه، كيف وأكثر العوام لا يعلمون ذلك، بل بعض الخواصّ يعتقدون عدم وجوب كون الفعل الواجب واجباً عقليّاً، بل يزعمون أنّه يكفي في التكليف حسن التكليف، ولا يتوقّف علىٰ حسن المكلّف به.

والحاصل: أنّه ليس علىٰ المطيع في مقام الإطاعة إلّا تصوّر الفعل الخاصّ الواقع في حيزّ الطلب، والقصد إلىٰ فعله طاعةً لله تعالىٰ، وهذا ممّا يحصل علىٰ مذهب العدليّة والأشاعرة المنكرين للوجوب العقلي، والزائد علىٰ ذلك الذي يختصّ تحقّقه بمذهب العدليّة لا دليل علىٰ اعتباره.

وأمّا ما نُسب[1] إلىٰ العدليّة، وصرّح به المحقّق الطوسي ـ فيما حكي[2] عنه ـ من أنّه يشترط في استحقاق الثواب علىٰ الواجب والمندوب الإتيان به لوجوبه أو ندبه، أو وجههما، فالمظنون قويّاً بل يكاد يلحق بالمقطوع به: أنّ محطّ نظرهم بيان اشتراط كون العمل لله تعالىٰ في استحقاق الثواب، بأن يكون امتثالاً لأمره تعالىٰ أو بداعي شكره أو غيره من المصالح الموجبة للأمر احترازاً عمّا لو أتىٰ بالفعل لأغراض أُخر غير امتثال الأمر أو الجهات المقتضية له، فلا يستحقّ حينئذٍ بعمله الأجر والثواب، كما هو واضح.

وأمّا تخصيص القول بالعدلية: فلانتفاء أصل الاستحقاق علىٰ مذهب

---

(١) كما في كتاب الطهارة ـ للشيخ الأنصاري ـ: ٨٥.

(٢) حكاه عنه الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ٨٥، وانظر تجريد الاعتقاد: ٣٠١.

غيرهم، لا لعدم اشتراط قصد امتثال الأمر لديهم في حصول الإطاعة.

وأمّا تصريحهم بوجوب جعل خصوص الوجوب والندب غاية لا جنس الطلب: فلأجل أنّ الجنس لا ينفكّ عن إحدى الخصوصيّتين، لا لأجل أنّ للخصوصية مدخليّةً في استحقاق الثواب، فلا يستحقّه لو نوى بفعله امتثال جنس الطلب المستلزم إطلاقه انتفاء حسن الاحتياط عند التعذّر عن معرفة نوع الطلب، مع أنّه لا يظنّ بأحد منهم أن يلتزم بذلك.

نعم، نُسب[١] إلى ظاهر السيّد أبي المكارم ابن زهرة الالتزام بذلك وإن كان في تحقّق النسبة تأمّل، كما يظهر وجهه بمراجعة عبارته المحكية عن الغنية.

وكيف كان، فإن عنوا بما ادّعوه ما بيّنّاه، فهو، وإلّا فعليهم إقامة البيّنة على مدّعاهم وأنّى لهم بها، فهذا دليل على عدم إرادتهم إلّا ما وجّهنا به كلامهم؛ لأنّه حينئذٍ يندرج في القضايا التي قياساتها معها، ضرورة أنّه إن لم يعمل لله تعالى، لا يستحقّ منه شيئاً، وهذا بخلاف ما لو أتى به بداعي أمره، فيستحقّ بذلك أجر المطيعين أو بداعي الشكر إن كان وجه وجوبه الشكر، فيستحقّ أجر الشاكرين لا أجر المطيعين، وسقوط الأمر بعد حصول الغرض قهري وإن لم يقصد به الإطاعة، كما في التوصّليّات، فتدبّر.

(و) قد تلخّص ممّا فصّلناه: أنّ النيّة المعتبرة في العبادات (**كيفيّتها**

---

(١) الناسب هو صاحب الجواهر فيها ٢: ٨٨، وانظر: الغنية (ضمن الجوامع الفقهية): ٤٩١.

أن ينوي) بفعله الخاصّ التقرّب إلىٰ الله تعالىٰ، ولا يعتبر قصد **(الوجوب و**[١]**الندب، و)** إنّما المعتبر هو قصد **(القربة)** التي هي عبارة عن كون العمل خالصاً لله تعالىٰ، بأن يكون آتياً بالفعل امتثالاً لأمره، أو موافقةً لطاعته أو انقياداً لحكمه أو إجابةً لدعوته، أو أداءً لشكره، أو تعظيماً لجلاله.

ولو أتىٰ بالفعل طلباً للرفعة عنده، أو نيل ثوابه، أو الخلاص من عقابه، أو غيرها من الأغراض وإن كانت دنيويّةً فضلاً عن الأخروية ممّا لا يتوصّل إليها إلّا بإتيان الفعل طاعةً لله تعالىٰ، صحّ؛ إذ لا منافاة بين هذه الأغراض وبين الإخلاص المعتبر في صحّة العمل؛ إذ ليس غائيّة تلك الأمور في عرض الإطاعة حتىٰ يخرج الفعل بسببها عن الإخلاص، بل هي مترتّبة عليها، فلا تعارضها.

نعم، لو لم يقصد بعمله إلّا هذه الأمور من دون توسيط طاعة الله تعالىٰ، يفسد العمل جزماً.

توضيح المقام: أنّ الداعي إلىٰ إطاعة الله تعالىٰ، والتقرّب إليه بامتثال أوامره، والتجنّب عن نواهيه يختلف باختلاف درجات المطيعين والمتقرّبين، فإنّ منهم مَنْ لا يدعوه إلىٰ التقرّب والطاعة إلّا أهليّة المطاع لأن يُعبد، أو كون العبادة محبوبةً لديه أو ما شابههما ممّا لا يبعث المطيع علىٰ الإطاعة والتقرّب إلّا ما في نفس المطاع من الأهليّة ونحوها، لا الفائدة العائدة إلىٰ نفسه، وهذه المرتبة أعلىٰ مراتب المقرّبين، وأرفع درجات

---

(١) في الشرائع: أو.

المطيعين ؛ لأنّ غايتها أشرف الغايات ، ولا ينبغي دعواها إلّا لمن ادّعاها بقوله صلوات الله عليه : «ما عبدتك خوفاً من نارك ، ولا طمعاً في جنّتك ، بل وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك»[1].

ومعنىٰ أنّه لا يقصد بعمله إلّا أهليّة المطاع : أنّ الباعث علىٰ الفعل أوّلاً وبالذات ليس إلّا هي ، لا أنّه لا يخاف من عقاب الله تعالىٰ ولا يرجو ثوابه ولا يريده بعبادته ، كما لا يخفىٰ.

ومنهم مَنْ يقصد بطاعته التقرّب إلىٰ الله تعالىٰ من حيث إنّه في حدّ ذاته كمال له ، وهذه أعلىٰ الغايات وأشرفها لمن يطيع الله تعالىٰ لتحصيل الفوائد والغايات ؛ لأنّ هذه الفائدة أعظم الفوائد وأشرفها ، والعكوف لديها آخر منازل السالكين ، وغاية آمال العارفين.

ومنهم مَنْ يقصد بطاعته الفوز بالثواب أو التخلّص عن العقاب ، ودونهم في الرتبة مَنْ نوىٰ بطاعته الوصول إلىٰ الملاذّ الدنيويّة التي هي من قبيل الخواصّ المترتّبة علىٰ فعلها طاعةً لله تعالىٰ ، كما ورد في صلاة الليل من أنّها تدرّ الرزق[2] ، وفي صلاة الحاجات وغيرها من الأدعية المأثورة للأغراض الدنيويّة ، وهذه أخسّ المراتب وأدناها ؛ لأنّ صاحبها ليس إلّا كالفقير المعدم الذي لا يقصد بمشيه إلىٰ حضرة السلطان وقربه منه إلّا التناول من فضل طعامه ، لا لأجل أنّ طعامه له شرافة وفضل ، بل

---

(١) شرح نهج البلاغة ـ لابن ميثم ـ ٥ : ٣٦١ ، القواعد والفوائد ـ للشهيد الأوّل ـ ١ : ٧٧.

(٢) ثواب الأعمال : ٦٤ ـ ٨/٦٥ ، الوسائل ، الباب ٣٩ من أبواب بقية الصلوات المندوبة ، ذيل الحديث ١٧.

لنفس الطعام من حيث ذاته من دون فرق بين أن يصل إليه من السلطان أو من غيره، فهذا الشخص ممّن لم يذق طعم الكمالات الحقيقيّة، ولم يستأنس إلّا بالشهوات الجسمانية، فلا يليق به إلّا الفوز بما نواه، وبين هذه المراتب أيضاً مراتب لا تحصىٰ، والكلّ مشتركة في صحّة العمل بها، وكونه مسقطاً للأمر.

أمّا فيما عدا قصد الفوز بالثواب والتخلّص من العقاب وما دونها في الرتبة فلا كلام فيه.

وأمّا فيه وإن كان ظاهر بعضٍ الاستشكال في صحّته إلّا أنّك عرفت أنّه لا إشكال فيها أيضاً؛ لأنّ ترتّب الشيء علىٰ الإطاعة بالفعل لا يُخرج الإطاعة عن كونها غايةً للعمل حتىٰ يعارضها في الإخلاص.

وإن أبيت إلّا عن ذلك، فنقول: كفانا ـ في صحّة مَنْ ينوي بإطاعته الثواب أو الأمن من العقاب بل وغيرهما من الحوائج الدنيويّة ـ الآياتُ والأخبارُ المتكاثرة التي لا يحوم حولها الحدّ والحصر، الدالّة علىٰ الصحّة.

وكفاك في ذلك أخبار التسامح ومشروعية صلاة الحاجات والأدعية المأثورة في طلب الأولاد وغيره، بل ما فيها من الوعد والوعيد المعلوم سوقها لترغيب الناس بالطاعات والتحذير عن المعاصي.

وبعد الغضّ عن جميع ذلك، نقول: كيف يمكن تكليف البخيل ـ الذي يحبّ المال حبّاً شديداً ـ بأنّه يجب عليك أن تدفع خمس مالك حُبّاً لله لا خوفاً من عقابه، وهل هذا إلّا التكليف بغير المقدور؟

ولعلّ القائل بالفساد إنّما أراد ما لو قصد بفعله هذه الأمور من دون توسيط الطاعة، كما سبق منّا بيانه، والله العالم.

المرحلة الرابعة: في أنّه هل يعتبر في حصول الإطاعة الجزم بالنيّة؟ أم تصحّ العبادة مع الترديد؟

وتفصيل القول في هذا المقام: أنّ الترديد تارة في الأمر، وأُخرىٰ في المأمور به.

وبعبارة أُخرىٰ: الشكّ إمّا في التكليف، أو في المكلّف به مع العلم بالتكليف.

وعلىٰ أيّ تقدير إمّا أنّه متمكّن من تحصيل المعرفة التفصيلية والجزم بالنيّة حال العمل، أم لا.

أمّا علىٰ الثاني: فلا إشكال بل لا كلام ظاهراً - إلّا ما عن ظاهر بعض - في حسن الفعل وحصول الإطاعة بإتيان المحتمل، وعدم توقّفها علىٰ الجزم حال الفعل، وإلّا للزم عدم مشروعية الاحتياط في العبادات رأساً، وفساده ظاهر.

وأمّا علىٰ الأوّل: فإن كان الشكّ في التكليف، فمنشؤه إمّا الاشتباه في الأمور الخارجية، أو الجهل بالحكم الشرعي.

أمّا الأوّل فهو كما إذا شكّ في وجوب الغسل عليه؛ للشكّ في طروّ الجنابة، وكالشكّ في وجوب الوضوء عليه؛ للشكّ في حدوث ما يوجبه، وهذا القسم ممّا لا ينبغي التأمّل في حصول الإطاعة وصحّة العمل لو أتىٰ

به لاحتمال الوجوب؛ لأنّ الإطاعة في التكاليف المحتملة لا تعقل إلّا بأن يأتي بالفعل بداعي الاحتمال.

واشتراط حصولها بإدراج المكلّف نفسه في الموضوع الذي يقطع بسببه تنجّز الخطاب في حقّه ممّا لا يساعد عليه العقل وبناء العقلاء.

وأمّا ما كان منشؤ التردّد والاشتباه الجهلَ بالحكم الشرعي، فربما يظهر من غير واحد وجوب الفحص عن الحكم الشرعي بمراجعة الأدلّة، أو تقليد المجتهد، وبطلان العبادة بدونه، بل ربما يظهر من العبارة المحكية عن السيّد الرضي وتقرير أخيه السيّد المرتضىٰ - ﷺ - كون بطلان العبادة علىٰ تقدير الجهل بأحكامها إجماعياً[1]، وقد اشتهر بينهم بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد.

والذي يقتضيه التحقيق صحّة عمل المحتاط التارك للطريقين، كما لا يبعد شيوع القول بها بين المتأخّرين؛ لأنّ العلم بالأحكام ليس شرطاً شرعياً في العبادات - كالوضوء للصلاة - حتىٰ تبطل بالإخلال به، وإنّما وجب تحصيله مقدّمةً للخروج عن عهدتها، ولا يتوقّف قصد الإطاعة المعتبر في صحّة العبادات علىٰ إحراز التكليف، بل يكفي فيه احتماله، فإنّ المراد بقصد الإطاعة - الذي نقول باشتراطه - إنّما هو الإتيان بالمأمور به بقصد امتثال الأمر والخروج عن عهدة التكليف بأن يكون بعنوان كونه كذلك صادراً عن اختيار المكلّف، ولا يتوقّف ذلك علىٰ إحراز الأمر، بل يكفي فيه احتماله، فإنّ الآتي بالفعل احتياطاً لا يقصد بفعله إلّا امتثال الأمر

---

(١) أنظر: الذكرىٰ: ٢٥٩، وروض الجنان: ٣٩٨، ورسائل الشريف المرتضىٰ ٢: ٣٨٣.

المحتمل، والخروج عن عهدة التكليف علىٰ تقدير ثبوته، فالباعث له علىٰ الفعل ليس إلّا إرادة الامتثال.

وإن شئت قلت: إنّه لا يعتبر في صحّة العبادة أزيد من حصولها بقصد التقرّب، كما تقدّمت الإشارة إليه، وهو حاصل في الفرض؛ لأنّه لم يأت بالفعل إلّا لله تعالىٰ، وكفىٰ بكونه كذلك في حصول قصد التقرّب.

وأمّا احتمال كون الجزم في النيّة شرطاً شرعيّاً في الواجبات التعبّديّة، فيدفعه الجزم بعدم استناد القائلين باعتباره إلّا إلىٰ توقّف تحقّق الإطاعة عليه عقلاً، لا بدليل تعبّدي، ولأجل ذلك يمكن دعوىٰ الإجماع التقديري علىٰ عدم اعتبار الجزم في النيّة.

هذا، مع أنّ مجرّد الاحتمال لا يقتضي وجوب الاحتياط في مثل المقام؛ لأنّ شرطيّة بيانها من وظيفة الشارع علىٰ هذا التقدير، وقد عرفت فيما سبق أنّ المرجع فيه أصالة البراءة، لا الاحتياط، فراجع ما سبق[1]، وانتظر ما ستتلو عليك فيما سيأتي في إزالة بعض الشكوك المتوهّمة إن شاء الله.

وإن كان التردّد في المكلّف به لا في التكليف، ومنشؤه إمّا الجهل بنفس الواجب وتردّده بين أمور، وإمّا عدم الوثوق حين الشروع بتمكّنه من إتمام الفرد المأتي به، وسلامته عن عروض المنافيات له، كما إذا صلّىٰ في مكان لا يثق بقدرته علىٰ إتمامها في ذلك المكان، أو توضّأ بماء

---

(١) أنظر ص١٣٢.

لا يطمئنّ بكفايته للوضوء ، أو ائتمّ بإمام لا يجزم بإدراكه راكعاً ، أو إتمام الصلاة علىٰ وجه مشروع ، ومن هذا القبيل ما لو لم يعلم بأحكام الطوارئ ، كالشكوك العارضة في أثناء الصلاة ، فتردّد ـ لأجل احتمال طروّها في الأثناء ـ في التمكّن من إتمام الصلاة علىٰ وجه مشروع ، فهل يجوز له الشروع في محتملات الواجب في صورة الجهل بنفس الواجب مع تمكّنه من معرفته تفصيلاً ، أو الدخول في الفرد الذي لا يطمئنّ بسلامته عن الطوارئ ، بمعنىٰ أنّه تتحقّق به الإطاعة لو أتىٰ به بداعي امتثال الأمر لو صادف الواقع ، مع كونه متردّداً في وقوعه علىٰ الوجه المأمور به ، أم لا ، بل لا بُدّ من معرفة الواجب تفصيلاً في الفرض الأوّل ، وكذا يجب عليه تعلّم أحكام الطوارئ قبل الشروع في الفعل مقدّمةً لتحصيل الجزم بالنيّة في الصورة الأخيرة ، وفيما عداهما يجب عليه الإتيان بفرد آخر من أفراد الطبيعة ممّا يطمئنّ بوقوعه موافقاً لما أراده الشارع ، أم تصحّ العبادة لو كان عازماً من أوّل الأمر علىٰ إيجاد المأمور به علىٰ وجه طلبه الشارع ، كما إذا نوىٰ الإتيان بجميع محتملات الواجب في صورة الجهل وفي غيرها من الصور بأن أتىٰ بالفرد بانياً علىٰ الاقتصار عليه علىٰ تقدير سلامته عن المنافيات ، وإلّا فيأتي بما عداه حتىٰ يتحقّق منه في الخارج ما يوافق المأمور به ، وكذا في مسألة الجهل بأحكام الطوارئ ينوي الاقتصار عليه علىٰ تقدير سلامته عنها والبحث عن أحوالها علىٰ تقدير طروّ شيء منها ، فإن ظهر كونه مفسداً ، يعيد ، وإلّا فيمضي عليه ، بخلاف ما إذا لم يكن عازماً علىٰ الاحتياط من أوّل الأمر ، فيفسد مطلقاً ، أو يفصّل بين ما إذا كان الفعل واجباً ، فيفسد ، أو كان مستحبّاً فيصحّ ؟ في المسألة وجوه .

والذي قوّاه سيّد[1] مشايخنا ـ دام ظلّه ـ في مجلس البحث، هو التفصيل، فتفسد العبادة لو لم يكن قاصداً للامتثال على نحو الإطلاق في الواجبات؛ للتأمّل في صدق الإطاعة عرفاً على فعل مَنْ يقتصر على بعض المحتملات في الواجبات، لكون القصد فيها مشوباً بالتجرّي، واختلاط التجرّي في البين موجب للتردّد في صدق الإطاعة؛ لكونه بمنزلة الآتي بالفعل من دون قصد الامتثال، وهذا بخلاف المستحبّات حيث لا تجرّي فيها، ولا شبهة في أنّ مَنْ أتى ببعض المحتملات ناوياً بفعله أنّه إن كان هو المحبوب الواقعي، فهو، وإلّا فتارك له يعدّ بنظر العرف مطيعاً، ويستحقّ بعمله المدح والثواب، فإنّ الإطاعة عرفاً وعقلاً ليست إلّا عبارة عن إتيان المأمور به بقصد امتثال الأمر، وهذا المعنى حاصل في الفرض؛ لأنّ الباعث على الفعل ليس إلّا إرادة الامتثال، وهذا وإن اقتضى الصحّة في الواجبات أيضاً، إلّا أنّ كون القصد مشوباً بالتجرّي مانع من الجزم بصدق الإطاعة عليه عرفاً.

هذا، ولكنّ الإنصاف أنّ التفرقة بينهما في صدق الإطاعة لا يخلو عن تأمّل؛ لأنّ التجرّي إنّما يتحقّق بترك الآخر لا بفعل المأتي به، فما هو الملاك في حصول الإطاعة موجود في كليهما، فليتأمّل.

وعن بعض علماء العصر اختيار الصحّة مطلقاً. ولعلّه لا يخلو عن قوّة.

وبما ذكرنا ظهر أنّه لا ينبغي التردّد في صحّة العمل على تقدير

---

(١) هو السيّد محمّد حسن المجدّد الشيرازي ﷺ.

العزم علىٰ الخروج من عهدة التكليف مطلقاً ـ كما في سائر الصور ـ وإن لم يكن جازماً حال الفعل بكون المأتي به عين المأمور به.

وإن كنت في شكّ من ذلك، فراجع حكم العقل والعقلاء فيما إذا أمر المولىٰ عبده بإكرام أحد شخصين، ولم يميّزه العبد بشخصه، فأكرمهما جميعاً احتياطاً، فهل للمولىٰ أن يعاقبه أو يعاتبه بقوله: لِمَ عصيتني وما أطعت أمري؟ حاشاهم أن يجوّزوا ذلك له.

ثمّ إنّه يظهر من شيخ مشايخنا المرتضىٰ ـ ﷺ ـ في غير مورد من رسائله تفصيل آخر، وهو: بطلان عبادة مَنْ لم يكن عازماً من أوّل الأمر علىٰ إحراز الواقع بالاحتياط دون مَنْ كان عازماً عليه من أوّل الأمر، فإنّه تصحّ عبادته مطلقاً علىٰ ما يومئ إليه بعض عبائره، إلّا أنّه ربما يظهر منه أيضاً التفصيل في موارد قصد إحراز الواقع بالاحتياط بين ما إذا كان الاحتياط موقوفاً علىٰ تكرار العبادة وبين غيره، فتصحّ في الثاني دون الأوّل.

قال في مبحث أصل البراءة في مقام بيان حكم عبادة العامل بالبراءة قبل الفحص من حيث الصحّة والفساد، مالفظه: وأمّا العبادت: فملخّص الكلام فيها: أنّه إذا أوقع الجاهل عبادةً عمل فيها بما تقتضيه البراءة، كأن صلّىٰ بدون السورة، فإن كان حين العمل متزلزلاً في صحّة عمله بانياً علىٰ الاقتصار عليه في الامتثال، فلا إشكال في الفساد وإن انكشف الصحّة بعد ذلك بلا خلاف في ذلك ظاهراً؛ لعدم تحقّق نيّة القربة؛ لأنّ الشاكّ في كون المأتي به موافقاً للمأمور به كيف يتقرّب به!؟

وما ترىٰ من الحكم بالصحّة فيما شكّ في صدور الأمر به علىٰ تقدير صدوره ـ كبعض الصلوات والأغسال التي لم يرد بها نصّ معتبر، وإعادة بعض العبادات الصحيحة ظاهراً من باب الاحتياط ـ فلا يشبه ما نحن فيه؛ لأنّ الأمر علىٰ تقدير وجوده هناك لا يمكن قصد امتثاله إلّا بهذا النحو، فهو أقصىٰ ما يمكن هناك من الامتثال، بخلاف ما نحن فيه حيث يقطع بوجود أمر من الشارع، فإنّ امتثاله لا يكون إلّا بإتيان ما يعلم مطابقته له، وإتيان ما يحتمله لاحتمال مطابقته لا يعدّ له إطاعة عرفاً.

وبالجملة، فقصد التقرّب شرط في صحّة العبادة إجماعاً نصّاً وفتوىً، وهو لا يتحقّق مع الشكّ في كون العمل مقرّباً.

وأمّا قصد التقرّب في الموارد المذكورة من الاحتياط فهو غير ممكن علىٰ وجه الجزم، والجزم فيه غير معتبر إجماعاً؛ إذ لولاه، لم يتحقّق احتياط في كثير من الموارد مع رجحان الاحتياط فيها إجماعاً[1]. انتهىٰ كلامه رفع مقامه.

أقول: لولا استدلاله ـ قدّس سرّه ـ بالدليل الذي ذكره، لكان للمتوهّم أن يتوهّم استناد القائلين باعتبار الجزم إلىٰ دليل تعبّدي شرعيّ، فاستدلاله بالدليل المذكور يوهن الاستدلال بنقله عدم الخلاف في المسألة ظاهراً لو قلنا بحجّيّة مثله في الأحكام الشرعية؛ لأنّه بعد ظهور المستند لا وجه للتشبّث بالإجماع المحصّل، فضلاً عن نقل عدم ظهور الخلاف، بل لا بُدّ علىٰ هذا التقدير من التأمّل في المستند، فإن تمّ فهو، وإلّا فلا.

---

(١) فرائد الأصول ٢: ٥١٩.

وحينئذٍ نقول: حاصل ما استدلّ به للبطلان تعذّر تحقّق قصد القربة من المتردّد، ويظهر من ذيل العبارة دليل آخر، وهو: منع صدق الإطاعة عرفاً على فعل المتردّد.

ويرد على ما ذكره **أوّلاً**: **النقض** بما تفطّن له وتصدّى لدفعه بما لا يندفع به، وهو: الحكم بالصحّة فيما شكّ في تعلّق الأمر به؛ لأنّ ما ذكره وجهاً للصحّة إنّما يدلّ على عدم اعتبار الجزم في النيّة في صحّة عمل غير المتمكّن من تحصيل الجزم، لا لعدم اعتبار قصد القربة في الصحّة، كيف ومن المعلوم بديهةً أنّه لو أتى المتردّد الغير المتمكّن من تحصيل الجزم بالفعل لا بداعي الأمر المحتمل، تفسد عبادته، فلنا على هذا قلب الدليل بدعوى: أنّ قصد القربة وكون المأتي به بداعي الأمر معتبر في صحّة العبادة عقلاً ونقلاً، فتوىً ونصّاً، كتاباً وسنّةً، فلو تعذّر تحقّقه من المتردّد، لامتنع حصول الاحتياط في كثير من الموارد، وهي الموارد التي لا يعلم بصدور الأمر فيها، والتالي باطل بالإجماع؛ لتصريحه - ﷺ - برجحان الاحتياط فيها إجماعاً، فكذا المقدّم، والملازمة ظاهرة.

وحلّه: أنّ الداعي إلى الفعل والباعث عليه في الفرض ليس إلّا احتمال كونه مأموراً به ومقرّباً، فكيف لا يكون قاصداً للقربة وامتثال الأمر!؟

نعم، ليس جازماً بحصول الامتثال والقرب بفعله، لا أنّه غير قاصد له، وبينهما فرق بيّن.

وأمّا ما ذكره من منع صدق الإطاعة عرفاً على فعل المتردّد، ففيه:

منع ظاهر؛ إذ لا يعتبر في العبادة عرفاً ـ كما صرّح به ﷺ بعد العبارة السابقة ـ إلّا إتيان المأمور به بقصد التقرّب، وهذا المعنىٰ حاصل في الفرض؛ لأنّ المفروض مطابقته للواقع وإن لم يكن الفاعل جازماً بذلك حين العمل، وقد عرفت فيما سبق أنّ الآتي ببعض المحتمالات في المستحبّات ناوياً فيه الامتثال علىٰ تقدير المصادفة لا يرتاب أهل العرف في كونه مستحقّاً للثواب، ومطيعاً لأمر مولاه.

نعم، قد أشرنا إلىٰ أنّ صدق الإطاعة في الواجبات علىٰ تقدير العزم علىٰ الاقتصار علىٰ بعض المحتملات لا يخلو عن خفاء، لا لكونه متردّداً من حيث إنّه متردّد، ولا يمكن قصد التقرّب منه، بل لاختلاط الإطاعة بالتجرّي، وصعوبة تصوّر استحقاق الثواب علىٰ أمر، واستحقاق المذمّة علىٰ التجرّي بمخالفة ذلك الأمر الشخصي في زمان واحد، فتأمّل.

وأمّا ما يظهر منه التفصيل بين ما يتوقّف إحراز الواقع علىٰ تكرار العبادة وغيره، فهو ما ذكره في مبحث حكم العامل بالاحتياط، التارك طريقي الاجتهاد والتقليد ـ بعد أن قسّم مورد إحراز الواقع بالاحتياط إلىٰ قسمين: أحدهما: مالا يحتاج إلىٰ تكرار العمل كالآتي بالسورة في صلاته احتياطاً، واختار فيه الصحة، والثاني: ما يتوقّف الاحتياط فيه علىٰ تكرار العبادة ـ ما هذا لفظه:

فقد يقوى في النظر أيضاً جواز ترك الطريقين فيه إلىٰ الاحتياط بتكرار العبادة بناءً علىٰ عدم اعتبار نيّة الوجه.

لكنّ الإنصاف عدم العلم بكفاية هذا النحو من الإطاعة الإجمالية،

وقوّة احتمال اعتبار الإطاعة التفصيلية في العبادة بأن يعلم المكلّف حين الاشتغال بما يجب عليه أنّه هو الواجب عليه، ولذا يعدّ تكرار العبادة لإحراز الواقع مع التمكّن من العلم التفصيلي به أجنبيّاً عن سيرة المتشرّعة، بل مَنْ أتى بصلوات غير محصوره لإحراز شروط صلاة واحدة بأن صلّى في موضع تردّد فيه القبلة بين أربع جهات في خمسة أثواب، أحدها: طاهر، ساجداً على خمسة أشياء، أحدها: ما يصحّ السجود عليه مائةَ صلاة مع التمكّن من صلاة واحدة يعلم فيها تفصيلاً اجتماع الشروط الثلاثة، يعدّ في الشرع والعرف لاعباً بأمر المولى، والفرق بين الصلوات الكثيرة وصلاتين لا يرجع إلى محصّل.

نعم، لو كان ممّن لا يتمكّن من العلم التفصيلي، كان ذلك منه محموداً مشكوراً[1]. انتهى كلامه.

أقول: لا يخفى عليك أنّ محلّ الكلام إنّما هو فيما إذا كان اختيار الامتثال الإجمالي بالاحتياط لغرض عقلائي، ومن المعلوم أنّه على هذا الفرض لا يعدّ عند العقلاء لاعباً لاهياً، بل الفعل منه عندهم ـ كصورة التعذّر ـ محمود مشكور.

وأمّا ما ذكره من المثال، فكونه قبيحاً عند العرف ليس إلّا لإقدامه على ترك الأسهل وارتكاب الأصعب بلا مقتضٍ.

ألا ترى الاستهجان العرفي في غير مورد التكرار أيضاً في صورة

---

(١) فرائد الأصول ٢: ٥٠٨.

التمكّن عن إزالة الشبهة عن نفسه بسهولة، كما لو أمره المولىٰ بإكرام «زيد» وتردّد بين جماعة، فأكرم جميعهم احتياطاً، مع كونه متمكّناً من معرفته بسهولة، بل قد يعدّ من ترك التكرار إذا كان أسهل من تحصيل العلم لاعباً لاهياً.

ألا ترىٰ أنّه لو أمره بأن يسلّم علىٰ شخص، فتردّد بين شخصين أو أشخاص محصورة بعد أن غاب المولىٰ عنه، فلو تكلّف العبد بالحضور عند المولىٰ تحصيلاً للجزم بالنيّة في الإطاعة، يعدّ سفيهاً في العرف.

وأمّا كونه أجنبيّاً عن سيرة المتشرّعة: فبعد تسليمه، وجهه ما أشرنا إليه من كونه تكلّفاً بلا مقتضٍ في الغالب، أو لكونه مخالفاً لفتوىٰ مقلّديهم.

هذا، مع أنّ السيرة في مثله لا تورث القطع باعتبار الإطاعة التفصيلية في العبادة، كاستقرار السيرة علىٰ ترك قراءة السور الطوال في الصلاة، ومجرّد احتماله لا ينفع إن أُريد اشتراطه شرعاً، وإن أُريد اعتباره في ماهيّتها عرفاً، ففيه ما عرفت من أنّ حكم العرف علىٰ خلافه، والله العالم.

بقي في المقام شبهة لا بُدّ من إزالتها، وهي: أنّ عمدة مقدّمات الفروع المتقدّمة دعوىٰ صدق الإطاعة عرفاً علىٰ مجرّد إيجاد المأمور به بداعي الأمر، وهي قابلة للمنع؛ لإمكان أن يقال: إنّ الإطاعة عبارة عن إتيان المأمور به علىٰ وجه تعلّق به غرض المولىٰ بحيث يقطع بحصول غرضه.

وبعبارة أُخرىٰ: الإطاعة عبارة عن تحصيل غرض المولىٰ.

وأمّا حكم العقلاء بحصول الإطاعة بمجرّد إتيان المأمور به بداعي

الأمر في أوامرهم العرفية فإنّما هو لأجل معلومية الغرض عندهم غالباً في هذه الموارد، وإلّا فلو علم في مورد أنّ غرض المولىٰ من الأمر شيء آخر وراء نفس المأمور به ولا يعلم بحصوله، لا يحكمون بحصول الإطاعة بمجرّد إيجاد المأمور به بداعي الأمر، بل يحكمون بالعدم.

هذا، مع أنّ احتمال كونها عبارةً عن المعنىٰ المذكور كافٍ في لزوم الاحتياط؛ إذ ليس الشكّ فيما به تتحقّق الإطاعة كالشكّ في أجزاء الواجب وشرائطه حتىٰ يرجع فيه إلىٰ البراءة إن قلنا بها فيهما؛ لأنّ مرجع الثاني إلىٰ الشكّ في التكليف، كما تقرّر في محلّه، بخلاف الأوّل؛ فإنّه شكّ في المكلّف به، فعلىٰ هذا لو شكّ في أنّ غرض المولىٰ هل هو إيجاد ذات المأمور به، كما في التوصّليّات، أو إتيانه بداعي الأمر مطلقاً، أو بشرط كونه قاصداً لوجوبه أو وجه وجوبه عازماً به حال الفعل، إلىٰ غير ذلك من التفاصيل المحتمل اعتبارها شرعاً أو عرفاً، يجب إحرازها بحكم العقل؛ تحصيلاً للقطع بالإطاعة، المعلوم وجوبها عقلاً.

ويدفعها: أوّلاً أنّ التشكيك في حصول الإطاعة وامتثال الأمر عرفاً بعد فرض إتيان المأمور به بقصد الامتثال والخروج عن عهدة التكليف من قبيل التشكيك في الضروريّات.

وثانياً: أنّ الإطاعة والمعصية من الموضوعات التي يستفاد حكمها من العقل، كما تقدّم مفصّلاً، فلا بُدّ من أن يؤخذ الموضوع من نفس الحاكم، ولا معنىٰ للرجوع إلىٰ غيره في تشخيص موضوعه.

وأمّا ما مرّ عليك مراراً في مطاوي كلماتنا من الاستشهاد بالصدق

العرفي فليس إلّا حجّة علىٰ مَنْ يزعم أنّ الموضوع في حكم العقل أخصّ ممّا ادّعيناه ، فتبطل دعواه بمراجعة أهل العرف والعقلاء الحاكمين بتحقّق الإطاعة بإيجاد المأمور به بداعي الأمر ؛ إذ من المعلوم أنّ حكمهم بذلك منبعث عن عقولهم ، فيدلّ توافق العقول وتطابق الآراء علىٰ فساد توهّم المخالف ، فكلّ مَنْ يحكم عقله بوجوب الإطاعة لا بُدّ من أن يكون موضوع حكمه مشروحاً لديه ، متصوّراً بجميع خصوصيّاته التي لها مدخليّة في تعلّق الحكم ، فلا يعقل الإجمال والترديد في نفس الموضوع حتىٰ يقال : إنّ احتمال كون معنىٰ الإطاعة كذا كافٍ في وجوب الاحتياط .

نعم، قد يشكّ في حصولها، لا لإجمال المفهوم، بل لوجود المصداق في الخارج .

إذا عرفت ذلك ، فنقول : إنّ العقل إنّما يحكم بلزوم إيجاد العبد الفعلَ الذي ألزمه المولىٰ بفعله بداعي إلزامه أداءً لحقّه ، وتفصّياً عن عقابه بشرط علم العبد إلزامه به لا بدونه ؛ لأنّ العلم بالحكم مأخوذ في موضوع حكم العقل عقلاً ، وهذا الإيجاد الخاصّ اسمه الإطاعة عرفاً ، وحكمه الوجوب عقلاً ، ولا يعقل التصرّف في هذا الحكم العقلي أصلاً ولا في موضوعه أبداً لا من الشارع ولا من غيره ، فكلّ ما يفرض قيداً للإطاعة ،كمعرفة الوجه تفصيلاً ، أو الجزم في النيّة ، أو غيرهما ممّا يحتمل اعتباره شرعاً أو عرفاً لا بُدّ وأن يرجع عند التحليل إلىٰ تقييد الفعل الواجب ؛ إذ لا يحكم العقل إلّا بوجوب إيجاد ما أوجبه المولىٰ بداعي طلبه ، بل لا نتعقّل بقاء الوجوب بعد إيجاد الواجب علىٰ النحو الذي أوجبه بداعي وجوبه ، فهذه الكيفيّات إن كانت ممّا

أوجبها بتصريحه أو بشهادة العرف أو العقل عليها، يجب تحصيلها، وإلّا فلا، كغيرها من الشرائط والأجزاء المعتبرة في الواجب، ومرجع الشكّ في الجميع إلىٰ الشكّ في أصل التكليف، والمرجع فيه البراءة، كما تقرّر في محلّه.

وعدم إمكان أخذ هذه الكيفيّات قيداً للمأمور به صورةً لا يصلح فارقاً بين الموارد بعد ما عرفت من أنّها علىٰ تقدير اعتبارها من قيود الواجب الواقعي والمحبوب النفس الأمري.

نعم، بين الموارد فرقٌ من حيث إمكان التمسّك بالإطلاق لنفي الشرطية والجزئية فيما يصلح كونه تقييداً للمأمور به صورةً دون غيره، لا في جريان أصل البراءة، بل قد عرفت في صدر المبحث أنّه لو شكّ في تعلّق غرضه بإيجاد المأمور به بداعي الأمر لتكون الإطاعة قيداً للمحبوب الواقعي، نتمسّك في نفيه بأصالة البراءة، مع أنّ اعتبارها قيداً شرعي، لا أصل وجوبها، فكيف في مثل هذه التفاصيل التي لا وجوب لها عقلاً، فشرطيتها علىٰ تقدير تحقّقها منتزعة عن الإيجاب الشرعي كغيرها من الشرائط.

والحاصل: أنّه كلّ ما يشكّ في اعتباره قيداً للواجب الواقعي والمحبوب النفس الأمري، سواء أمكن أخذه قيداً للمأمور به في العبادة أم لا، يرجع فيه إلىٰ البراءة.

نعم، لو علم تعلّق غرضه بشيء ممّا قد يوجد مع المأمور به أحياناً أو بإتيان المأمور به علىٰ كيفية خاصّة، يجب إحرازه، والقطع بحصوله جزماً؛ لأنّ عنوان الواجب الواقعي علىٰ هذا ما يحصل به الغرض المعلوم، لا المأمور به الذي قد يتخطّىٰ عن حصول الغرض؛ لأنّ

الموضوع في حكم العقل بوجوب الإطاعة ما عُلم محبوبيته للمولىٰ ، وأنّه لا يرضىٰ بتركه ، سواء وفى ببيانه لفظه أم لا .

والمدار في ذلك علىٰ العلم بذلك لا علىٰ الشكّ ؛ لما ذكرنا من أنّ العلم معتبر في موضوع حكم العقل بوجوب الإطاعة ، فلو شكّ في تعلّق غرضه بشيء ممّا يمكن انفكاكه عن المأمور به، لا يلتفت إليه أصلاً، ولا يجب القطع بحصوله جزماً ؛ لأنّ إظهار ما في ضميره والتكليف بما يفي بتمام غرضه من وظيفته ، والعقاب علىٰ ما تعلّق به غرضه من دون بيانه للعبد وعلم العبد به قبيح .

وبما ذكرنا ظهر ما في تقرير الشبهة من المغالطة والاشتباه ؛ لظهور الفرق بين العلم بتعلّق غرضه بشيء غير حاصل واحتماله ، وما نحن فيه من الثاني لا الأوّل ، وقد عرفت أنّه يجب الاحتياط في الأوّل دون الثاني .

وأمّا ما ذكر من أنّ مقاصد العقلاء في أوامرهم غالباً معلومة ، وأنّهم لا يرتابون في حصولها بوجود المأمور به ، ولذا يحكمون بحصول الإطاعة في أوامرهم بمجرّد إيجاده المأمور به بداعي الأمر ، ففيه : منع ظاهر ؛ إذ كثيراً مّا يشتبه علىٰ العبيد أغراض مواليهم ، مع أنّهم غير ملتزمين بالاحتياط فيما يحتملون تعلّق غرض المولىٰ بحصوله ، بل لا يلتفتون إلىٰ ذلك ؛ لما هو المغروس في أذهانهم من كفاية إيجاد المأمور به بداعي الأمر في سقوط الأمر وحصول الإطاعة .

إن قلت : تعلّق غرض الشارع في العبادات بما عدا وجود المأمور به من حيث هو معلوم ، وحصول غرضه بمجرّد إتيان المأمور به بداعي

الأمر مجرّداً عن التفاصيل المحتمل اعتبارها غير معلوم ، فيجب الاحتياط .

قلت : تعلّق غرضه فيها بإيجادها بعنوان الإطاعة التي قد عرفت أنّها عبارة عن إيجاد المأمور به بداعي الأمر معلوم ، وقد حصل بالفرض ، وتعلّق غرضه بشيء آخر غير معلوم والأصل ينفيه .

وبما ذكرنا ـ من عدم إمكان تقييد الإطاعة بشيء لا حكماً ولا موضوعاً ، وأنّ مرجع اعتبار قصد القربة ونحوها في العبادات لدى التحليل إلى تقييد ما به تتحقّق الإطاعة ، أي ذات الواجب لا نفس الإطاعة ـ ظهر ما في الاستدلال لنفي اعتبار معرفة الوجه وغيرها من التفاصيل : بإطلاقات أدلّة العبادات ، كقوله تعالى : ﴿ **أطيعوا الله وأطيعوا الرسول** ﴾[1] وقوله تعالى : ﴿ **ليعبدوا الله مخلصين له الدين** ﴾[2] .

توضيح ما فيه : أنّ اعتبار هذه الأمور قيداً في العبادة يمنع من حصول مطلق الإطاعة بدونها ، فكيف ينفي اعتبارها إطلاق الإطاعة ! ؟

نعم ، يمكن دعوى القطع بعدم اعتبار شيء منها في العبادات من عدم التعرّض لشيء منها في شيء من الأخبار ، مع عموم البلوى بها ، واحتياج العباد إلى معرفتها أكثر من حاجتهم إلى جميع العبادات ؛ لكونها شرطاً في الجميع .

والإنصاف أنّ مَنْ شاهد سيرة النبي وأوصيائه صلوات الله عليهم مع أصحابهم في بيان الأحكام الشرعية وبيان أجزاء العبادات ، خصوصاً في الأخبار البيانية المشتملة على الواجبات والمندوبات، الواردة في محلّ الحاجة

---

(١) سورة النساء ٤ : ٥٩ .

(٢) سورة البيّنة ٩٨ : ٥ .

مع إهمال الوجه فيها، وكذا الأخبار الكثيرة الواردة جواباً للسائلين عن أحكام الحوادث الواقعة في الصلاة وغيرها من العبادات، المقتصر في الحكم بصحّة العمل فيها علىٰ كون العمل مطابقاً للواقع، من دون استفصال عن كونه متردّداً حال العمل أم لا، بانياً علىٰ الفحص والسؤال أم لا، عالماً بوجه العمل مفصّلاً أم لا، لا يكاد يرتاب في عدم معهودية هذه الأمور لدىٰ الشارع والمتشرّعة، بل كان كيفيّة امتثال الأوامر الشرعية في عصرهم صلوات الله عليهم، موكولة إلىٰ ما هو المعهود لدىٰ أهل العرف في أوامرهم العرفيّة، والله العالم.

(وهل تجب) في الوضوء المبيح **(نيّة رفع الحدث)** كما عن بعض كتب الشيخ[1] ﷺ **(أو)** نيّة **(استباحة شيء ممّا يشترط فيه الطهارة)** كما عن السيّد[2] ﷺ، أو هما معاً، كما عن الحلبي والقاضي والراوندي وابني حمزة وزهرة[3]، أو أحدهما تخييراً، كما عن المبسوط وموضع من الوسيلة والسرائر والمعتبر وأكثر كتب العلّامة والشهيد وغيرهم[4]؟ بل في السرائر: دعوىٰ إجماعنا عليه.

قال في مَنْ صلّىٰ الظهر بطهارة ولم يحدث وجدّد الوضوء ثم صلّىٰ

---

(١) كما في كتاب الطهارة ـ للشيخ الأنصاري ـ: ٨٧، وانظر عمل اليوم والليلة (ضمن الرسائل العشر): ١٤٢.

(٢) حكاه عنه الشهيد في غاية المراد ١: ٣٢ ـ ٣٣، وكما في كتاب الطهارة ـ للشيخ الأنصاري ـ: ٨٧.

(٣) كما في كتاب الطهارة ـ للشيخ الأنصاري ـ: ٨٧، وانظر: الكافي في الفقه: ١٣٢، والمهذّب ١: ٤٣، وفقه القرآن ـ للراوندي ـ ١: ٢٦، والوسيلة: ٥١، والغنية (ضمن الجوامع الفقهية): ٤٩١.

(٤) حكاه عنهم الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ٨٧، وانظر: المبسوط ١: ١٩، والوسيلة: ٥٦، والسرائر ١: ١٠٥، والمعتبر ١: ١٣٩، والمختلف ١: ١٠٧، المسألة ٦٥، والذكرىٰ: ٨٠.

العصر فذكر أنّه ترك عضواً من أعضاء الطهارة بعد أن حكى عن الشيخ أنّه يعيد الظهر فقط ، وعن الشافعي يعيد الظهر ، وفي إعادة العصر قولان : قال ابن إدريس مصنّف هذا الكتاب: والذي يقوىٰ في نفسي وتقتضيه أُصول مذهبنا أنّه يعيد الصلاتين معاً الظهر والعصر ؛ لأنّ الوضوء الثاني ما استبيح به الصلاة ولا رفع الحدث، وإجماعنا منعقد علىٰ أنّه لا يستباح الصلاة إلّا بنيّة رفع الحدث أو نيّة استباحة الصلاة بالطهارة ، فأمّا إن توضّأ الإنسان بنيّة دخول المساجد والكون علىٰ الطهارة أو الأخذ في الحوائج؛ لأنّ الإنسان يستحبّ له أن يكون في هذه المواضع علىٰ طهارة، فلا يرتفع حدثه ولا يستبيح بذلك الوضوء الدخول في الصلاة ، وإلىٰ هذا القول والتحرير ذهب شيخنا أبو جعفر الطوسي ـ رحمه الله ـ في جواب المسائل الحلبيّات التي سُئل عنها ، فأجاب بما حرّرناه[1] . انتهىٰ .

أقول : ظاهر كلامه رحمه الله صحّة الوضوء في الصور المفروضة ، ووقوعه علىٰ وجه الطهورية ، ومع ذلك لا يرتفع به الحدث ، ولا يستباح به الصلاة ، وهو كما تراه مخالف لما يظهر من كلمات الأصحاب من أنّ الطهارة والحدث إمّا متناقضان أو متضادّان فلا يجتمعان ، ولكنّك ستعرف في مبحث التيمّم إمكان الالتزام باجتماعهما ببعض التقريبات التي لا تخلو عن التأمّل .

وكيف كان فـ **(الأظهر أنّه لا تجب)** نيّة شيء منهما ، كما صرّح به غير واحد من مشايخنا[2] .

وعن جملة من المتأخّرين اختياره ، بل ربما نسب ذلك إلىٰ جميع

---

(١) السرائر ١: ١٠٥.

(٢) جواهر الكلام ٢: ٨٩ و٩٢، كتاب الطهارة ـ للشيخ الأنصاري ـ: ٨٧.

القائلين بعدم اعتبار قصد الوجه[١].

واستدلّ عليه شيخنا المرتضىٰ ـ رحمه الله ـ بقوله: للاتّفاق علىٰ أنّه لا يجب أن ينوي ما عدا مشخّصاته وغايته، ولا شيء منهما غاية له ولا مشخّصاً؛ لأنّهما أثران مترتّبان علىٰ إيقاع الوضوء بقيوده المشخّصة لغاية القربة، فالرفع والإباحة من أحكام امتثال الأمر بالوضوء وإتيانه علىٰ الوجه الذي أُمر به، لا من الوجوه التي يقع الوضوء عليها حتىٰ يجب أخذه قيداً للفعل ليوقع الفعل المقيّد به قربةً إلىٰ الله تعالىٰ، فالوضوء المعيّن المأتيّ به قربة إلىٰ الله تعالىٰ، رافع للحدث ومبيح للصلاة، لا أنّ الوضوء المعيّن الرافع للحدث أو المبيح للصلاة مأتيّ به قربة إلىٰ الله، كيف ولو كان الفعل المعيّن في نفسه رافعاً للحدث أو مبيحاً للصلاة، لم يشترط في صحّة الوضوء قصد القربة؛ لأنّ رفع الحدث حينئذٍ ـ كرفع الخبث ـ يكفي في سقوط الأمر بمجرّد وجوده في الخارج بأيّ غاية كان.

ومن هنا يظهر فساد الاستدلال علىٰ اعتبار أحدهما بما دلّ علىٰ وجوب الوضوء من حيث كونه طهوراً، مثل قوله عليه السلام: «إذا دخل الوقت وجب الصلاة والطهور»[٢] فيجب قصد العنوان المأمور به؛ لعدم تحقّق الامتثال بدونه، بل قد عرفت سابقاً وجوب قصد قيود العنوان، فلا بدّ أن يقصد إلىٰ هذه الأفعال بعنوان حصول الطهارة ورفع الحدث بها.

---

(١) أنظر جواهر الكلام ٢: ٩٢.

(٢) الفقيه ١: ٦٧/٢٢، التهذيب ٢: ٥٤٦/١٤٠، الوسائل، الباب ٤ من أبواب الوضوء، الحديث ١، والحديث عن الإمام الباقر عليه السلام.

توضيح الفساد: أنّه لو فرض الأمر متعلّقاً بعنوان التطهير ـ أعني رفع الحدث أو استباحة الصلاة ـ كان ذلك الأمر توصّليّاً قطعاً؛ إذ لايقصد منه عدا حصول التطهير في الخارج ولو لم يقصده ولم يشعر به؛ إذ بعد حصوله علىٰ أيّ وجه يسقط الأمر جزماً، فالمأمور به بالأمر التعبّدي المدخل له في العبادات، المعتبر فيها قصد القربة هي الأفعال التي تصير سبباً لحصول التطهير في الخارج بعد إتيانها في الخارج منويّاً بها بعد تعيّنها بجميع مشخّصاتها التقرّب إلىٰ الله تعالىٰ.

ونظير الأمر بالتطهير كلّ أمر يعنون بعنوان مترتّب علىٰ عبادة، كأوامر الإطاعة وما في معناها، كقول الآمر: ابرأ ذمّتك ممّا عليك؛ فإنّ هذه كلّها أوامر توصّليّة لم تصدر لغرض التعبّد بمضمونها في الخارج.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الفعل المأمور به علىٰ جهة التعبّد لم يؤخذ فيه رفع الحدث، والذي أُخذ فيه رفع الحدث لم يؤمر علىٰ جهة العبادة[1]. انتهىٰ كلامه رفع مقامه.

أقول: ما حقّقه ـ قدّس سرّه ـ في غاية المتانة، وقد أشار ـ بقوله: للاتّفاق، إلىٰ آخره ـ إلىٰ أنّه لا خلاف في أنّه لايجب علىٰ العبد في مقام الإطاعة إلّا إيقاع المأمور به علىٰ الوجه الذي تعلّق به التكليف بداعي امتثال الأمر، كما أنّه لا شبهة في عدم كون قصد الاستباحة والرفع شرطاً تعبّديّاً في صحّة الوضوء، فالخلاف في اعتبار قصدهما كالخلاف في اعتبار قصد الوجوب والندب ينشأ من النزاع في أنّ هذه الوجوه هل هي

---

(١) كتاب الطهارة: ٨٧.

من مميّزات الفعل ووجوهه التي يقع الفعل عليها، كي يعتبر قصدهابجعلها صفةً أو غايةً في مقام الامتثال، أم لا ؟ وقد أقام البرهان علىٰ أنّهما أثران مترتّبان علىٰ الوضوء المأمور به ، وليسا من الوجوه الواقعة في حيّز الطلب التعبّدي، كي يجب قصدهما في مقام الإطاعة.

ولكن يمكن الخدشة في ذلك بإمكان التزام القائلين باعتبار قصد الأثر بتعدّد ماهيّة الوضوء، وكون الوضوء الرافع مغايراً بالذات لوضوء الجنب والحائض ونحوهما، ولمّا لم يكن لنا سبيل إلىٰ تعيين الماهيّة التي قصد إيجادها بداعي الأمر اعتبر قصد حصول الأثر؛ لكونه مؤثّراً في قصد المؤثّر وطريقاً إلىٰ تعيينه.

ويدفعها ـ مضافاً إلىٰ ضعف المبنىٰ، كما ستعرف ـ أنّ قصد التقرّب بفعله وإيجاده بداعي الأمر الشخصي المتوجّه إليه،المقصود امتثاله، كافٍ في التعيين؛ لصيرورته بعنوان كونه مأموراً به بهذا الأمر الخاصّ الذي هو من أخصّ عناوينه فعلاً اختيارياً له، فلا حاجة إليهما.

لا يقال: إنّ من الجائزأن يكون هذا النوع من الوضوء ـ كالتأديب ـ من الأفعال التي يكون قصد ترتّب الأثر عليها كقصد التقرّب من مقوّمات مفهومها.

لأنّا نقول: غاية ما ثبت بإجماع ونحوه إنّماهو اشتراط أفعال الوضوء، التي هي عبارة عن غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرِّجْلين علىٰ ما نطق به الكتاب العزيز بوقوعها بعناوينها الواقعة في حيّز الطلب بقصد التقرّب، وأمّا وقوعها بعنوان آخر يتوقّف حصوله علىٰ قصد

الأثرين، فلم يدلّ عليه دليل، ومقتضى الأصل: عدم اعتباره وبراءة الذمّة عنه.

فالأولىٰ الاستدلال للمدّعى من أوّل الأمر: بالأصل بعد وضوح خروج قصد الأثرين من ماهيّة المأمور به بعنوانه الواقع في حيّز الطلب، وعدم توقّف قصد القربة والإطاعة المعتبر في صحّتها علىٰ قصد الأثرين، بل ولا علىٰ العلم بترتّبهما علىٰ الوضوء، فلو توضّأ لقراءة القرآن ونحوها امتثالاً لأمره، فقد نوىٰ التقرّب وإن لم يعلم بأنّ هذا الوضوء مبيح للصلاة، كما هو واضح.

ولعلّ عدول شيخنا المرتضىٰ ﷺ عن ذلك نشأ من استشكاله في التمسّك بأصل البراءة عند الشكّ في شرائط الوضوء، كما ستعرف وجهه في بعض مجاريه، والله العالم.

وعن المعتبر والمنتهىٰ الاستدلال لاعتبار قصد الاستباحة التي تتحقّق تارة برفع المانع وهو الحدث، وأُخرىٰ برفع منعه، كما في المستحاضة والمسلوس ونحوهما: بقوله تعالىٰ: ﴿**إذا قُمتُمْ إلىٰ الصلاة فاغسلوا وجوهكم**﴾[1][2] إلىٰ آخره.

تقريب الاستدلال: أنّ الظاهر منه كون ذلك لأجل الصلاة، كما يقال: إذا لقيت الأسد فخُذ سلاحك؛ وإذا لقيت الأمير فخُذ أهبتك، فلابدّ

---

(١) سورة المائدة ٥: ٦.

(٢) حكاه عنهما الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ٨٧، وانظر: المعتبر ١: ١٣٩، ومنتهىٰ المطلب ١: ٥٥.

من إيجاد هذه الأفعال لأجل الصلاة، أي إباحتها.

وفيه: أنّ ظهور الآية الشريفة في توقّف الصلاة علىٰ هذه الأفعال ووجوبها لأجل الصلاة مسلّم، وأمّا دلالتها علىٰ توقّف مقدّميتها علىٰ قصد التوصّل بفعلها إلىٰ الصلاة حتىٰ يكون هذا القصد من قيود ماهيّة الواجب ومقوّماته ممنوعة، بل متعذّرة، كما عرفت ذلك في نظير المقام في صدر المبحث عند تأسيس الأصل، فراجع.

هذا، مع أنّ الأمر بالوضوء عند إرادة الصلاة ـ بل كلّ أمر مقدّمي متعلّق بـه منبعث من مطلوبية شيء من غاياته المشروطة بالطهور ـ ليس إلاّ توصّلياً؛ فإنّه لم يقصد بذلك إلّا تحصيل الطهارة التي هي شرط لذي المقدّمة، فمتىٰ حصل الشرط، سقط التكليف بـه وإن لم يـقصد بـفعله امتثال هذا الأمر، لكن الشرط بنفسه من العبادات التي تتوقّف صحّتها علىٰ قصد التقرّب، فالذي يعرضه الوجوب المـقدّمي هـو الوضـوء الصـحيح المأتيّ به بقصد التقرّب المؤثّر في رفع الحدث واستباحة الصلاة، لا ذات الأفعال العارية عن القصد،التي لا أثر لها فـي الاسـتباحة، فـقصد القـربة مأخوذ في موضوع المقدّمة لا في حكمها.

إن قلت: فعلىٰ هذا يجب أن يكون الوضوء في حدّ ذاته ـ مع قطع النظر عن الأمر المقدّمي المتعلّق به المنبعث من الأمر بغاياته ـ مأموراً به بأمر نفسي؛ لأنّ الشيء لا يكون عبادةً إلّا علىٰ تقدير كونه مأموراً به، فلو انحصر أمره في الأمر المقدّمي ـ المفروض أنّه لا يتعلّق إلّا بما هو عبادة ـ يلزم الدور.

قلت : هو كذلك ، أي مستحب في حدّ ذاته ، فإنّه طهور وهو نور ، وقد ورد الحثّ عليه في جملة من الأخبار التي سنشير إلىٰ بعضها في آخر المبحث .

إن قلت : فعلىٰ هذا يشكل الأمر في التيمّم بناءً علىٰ المشهور من أنّه مبيح للغايات ، وليس بطهور ، فلا يكون مستحبّاً نفسيّاً ، بل وكذا في الوضوء أيضاً ، بناءً علىٰ أنّ الكون علىٰ الطهارة ـ الذي التزمنا باستحباب الوضوء بلحاظه ـ فعل توليدي للمكلّف يحصل بالوضوء ، فهو علىٰ هذا التقدير إحدىٰ الغايات المستحبّة التي أُمر بالوضوء مقدّمةً لها ، لا أنّه أثر متفرّع علىٰ الوضوء المستحبّ ، فيتوجّه حينئذٍ إشكال الدور ؛ لأنّ الأمر المقدّمي لا يتعلّق إلّا بالمقدّمة ، والوضوء علىٰ الفرض كالتيمّم لا يكون مقدّمةً لشيء من الغايات إلّا إذا كان عبادة ، وكونه كذلك موقوف علىٰ الأمر ، والمفروض انحصار أمره في الأمر المقدّمي ، فيدور .

قلت : أوّلاً: مرادنا بأنّ الأمر المقدّمي المتعلّق بالوضوء لا يكون إلّا توصّليّاً : أنّ معروض الوجوب المقدّمي من حيث هو ليس إلّا الشيء الذي يتوقّف عليه فعل الغير ، فلا يعقل أن يكون هذا الوجوب الغيري المتعلّق بذلك الشيء تعبّديّاً ، لكن من الجائز أن يأمر الشارع بإيجاد فعل كالوضوء ونحوه مقدّمةً للصلاة مثلاً ، ثم ينصب قرينة علىٰ أنّ ما يتوقّف عليه فعل الغير إطاعة هذا الأمر لا نفس المأمور به ، فينحلّ الأمر التعبّدي المتعلّق به إلىٰ أمرين : أحدهما : أوجدْ هذا الفعل مقدّمةً للصلاة ، والآخر : أطع هذا الأمر مقدّمةً للصلاة ، فالأمر الأوّل تعبّدي ولكن سيق توطئةً للأمر

الثاني الذي هوفي الحقيقة أمر بمقدّمة الصلاة، وهو توصّليّ محض، فليتأمّل.

وثانياً: نلتزم بالرجحان الذاتي للتيمّم أيضاً، كالوضوء والغسل، فإنّه وضوء المضطرّ وغسله، كما ستعرفه في محلّه، كما أنّا نلتزم بأنّ الطهارة صفة اعتبارية أومتأصّلة عارضة للنفس بواسطة الطهارات الثلاث، لا أنّها فعل اختياري تعلّق به التكليف من حيث هو، فهو أثر الطهارات الثلاث، لا فعل متولّد منها.

وثالثاً: أنّه كما يعقل أن يكون لبعض الأفعال مقدّمات خارجيّة لا يتوقف حصولها علىٰ قصد شيء من عناوينها، كنصب السلّم بالنسبة إلىٰ الصعود علىٰ السطح، كذلك يعقل أن تكون له مقدّمات يتوقّف حصولها علىٰ قصد عنوان من عناوينها، بمعنىٰ أنّ الفعل بذاته ليس ممّا يتوقّف عليه فعل الغير، بل الذي يتوقّف عليه الغير هوهذا الفعل ببعض عناوينه، فيجب أن يقع الفعل الذي هو مقدّمة للآخر بذلك العنوان الذي يتوقّف عليه الغير، بأن يكون وقوعه بهذا العنوان اختيارياً للمكلّف.

وحينئذٍ فإن علم المكلّف بالوجه الذي يتوقّف عليه الغير مفصّلاً، فأوجده بذلك الوجه، سقط عنه وجوبه المقدّمي، وإن لم يعلم به تفصيلاً، يجب عليه أن يجعل وجوبه المقدّمي مرآةً لذلك الوجه حتىٰ يقع الفعل علىٰ وجهه الواقعي الذي يتوقّف عليه فعل الغير، فيكون وقوعه على وجهه اختيارياً له بعنوانه الإجمالي.

توضيح المقام: أنّا نفرض أنّ إكرام «زيد» في حدّ ذاته عارٍ عن

جميع المصالح والمفاسد الملزمة، وهو بعنوان كونه عالماً ذو مصلحة ملزمة، وبعنوان كونه فاسقاً ذو مفسدة، فيكون ذات الإكرام بعنوان كونه إكرام زيد في الفرض مباحاً عقليّاً، وبعنوان كونه إكرام عالم واجباً عقليّاً، وبعنوان كونه إكرام فاسق حراماً عقليّاً، ولا يتفاوت الحال فيما ذكرناه بين أن تكون المصلحة والمفسدة الملزمتان بلحاظ نفس الفعل من حيث هو، أو لكونه مؤثّراً في واجب عقلي آخر، كما هو واضح.

وحينئذٍ إذا تعلّق وجوب شرعي بالعنوان الذي فيه المصلحة لا يكون هذا الأمر الوجوبي إلّا توصّليّاً؛ إذ لم يتعلّق الغرض في أوامر الشارع إلّا بحصول امتثال الواجبات العقليّة، وهو حاصل في الفرض إذا صدر منه إكرم العالم بعنوان كونه عالماً عن اختيار وشعور.

هذا إذا تعلّق الأمر بنفس العنوان الراجح، وأمّا إذا تعلّق بإكرام زيد، وعلم من الخارج أنّه ليس لهذا العنوان بذاته رجحان، بل المصلحة الكامنة فيه لا تكون له إلّا ببعض عناوينه بحيث لوكان تحقّقه بداعي ذلك العنوان، تترتّب عليه تلك المصلحة، فإذا لم يعلم المكلّف بذلك العنوان بالخصوص، وجب عليه أن يأتي بالفعل بداعي القربة وامتثال الأمر حتى يصدر الفعل منه بعنوانه الراجح عن اختيار وعزم؛ لأنّ قصد إيجاد الفعل بداعي القربة وامتثال الأمر ملزوم لقصد إيجاد الفعل بعنوانه الراجح؛ لأنّ وصف كون الفعل مقرّباً ومأموراً به ومراداً للشارع من العناوين الطارئة على الفعل بلحاظ جهته الراجحة.

إذا عرفت ذلك، ظهر لك أنّ لنا أن نقول: إنّه قد ثبت بالإجماع أنّ

أفعال الوضوء وكذا الغسل والتيمّم ليست بذواتها مؤثّرةً في جواز الوقوف بين يدي الله سبحانه وتعالىٰ في الصلاة، بل لها هذا الأثر إذا وقعت ببعض وجوهها، كأنْ كان المتيمّم ـ مثلاً ـ متذلّلاً بفعله، خاشعاً لله تعالىٰ، متواضعاً لديه، إلىٰ غيرها من الاعتبارات المحتمل مدخليتها في مصلحة الفعل، المقتضية للأمر، فلمّا لم تكن تلك الجهات مكشوفةً لدينا، وجب التوصّل إلىٰ إحرازها بقصد امتثال الأمر المتعلّق بها، ولا يتفاوت الحال في ذلك بين أن يكون الأمر الذي يجعل مرآةً لتعيين المأمور به نفسيّاً أو غيريّاً؛ لأنّ الأمر تابع للمصلحة الكامنة في الفعل، فإن كانت لذاته، فوجوبه نفسي، وإلّا فغيري، فعلىٰ هذا لا يكون قصد امتثال الأمر إلّا معرّفاً، لا أنّ المقدّميّة تتوقّف عليه، فلا دور.

وحيث إنّك عرفت أنّ إيجاد الفعل بعنوان امتثال الأمر المقدّمي ينحلّ إلىٰ قصد عنوان نفس الواجب إجمالاً، ظهر لك اندفاع ما ربما يتوهّم من الاعتراض علىٰ الجواب بالالتزام بالرجحان الذاتي من أنّه إنّما يكفي في صيرورة الفعل عبادةً لو أُتي به بداعي أمره الذاتي، وهو خلاف سيرة المتشرّعة، حيث لا يعنون بوضوئهم غالباً إلّا امتثال الأمر المقدّمي الذي التزمنا بأنّه توصّليّ محض، كما هو المفروض، فيلزم بطلانه، وهو خلاف الإجماع.

توضيح الاندفاع: أنّه إذا قصد بفعله امتثال الأمر المقدّمي، فقد قصد إيجاده علىٰ نحو تعلّق به غرض الشارع، فقصده ينحلّ إلىٰ قصد إيجاده بعنوانه الذي يقع طاعةً لله تعالىٰ، مقدّمةً لهذا الفعل، فلو صام للاعتكاف،

فقد قصد بفعله الصوم الصحيح الذي جعله الشارع مقدّمةً للاعتكاف، فقصد القربة بالصوم ـ أي وقوعه على وجهه المحبوب عند الله ـ داخل في المنويّ قهراً ولو لم يكن ملتفتاً إلىٰ رجحانه الذاتي تفصيلاً؛ لأنّ قصد الاعتكاف ملزوم لقصد الصوم الصحيح، فيقع الصوم صحيحاً ناوياً فيه وجهه المقرّب بالالتزام.

وإن شئت قلت: إنّ مقدّمية الوضوء للصلاة وإن كانت موقوفةً علىٰ كونه في حدّ ذاته عبادةً، لكن وقوعه عبادةً لا يتوقّف علىٰ قصد امتثال أمره الذاتي، بل علىٰ قصد امتثال مطلق الأمر ولو هذا الأمر المقدّمي.

وما يقال: من أنّ إطاعة الأوامر الغيريّة غير مقرّبة، فكيف ينوى بها التقرّب!؟ مدفوع: بأنّا لا نتعقّل من القربة المعتبرة في وقوع الفعل عبادةً إلّا إيجاد ما أمر به الشارع بداعي أمره، وهو حاصل في الفرض.

نعم، لايترتّب علىٰ فعله ما هو من آثار إطاعة أمره النفسي من حيث هي لو كان لها أثر خاصّ حيث لم يقصده بالإطاعة.

ولذا استشكل بعض في استحقاق الأجر علىٰ الوضوء ونحوه من مقدّمات العبادات؛ نظراً إلىٰ ما ادّعاه من استقلال العقل بعدم استحقاق الثواب علىٰ امتثال الأوامر الغيريّة وإنّما الأجر والثواب عن امتثال الطلبات النفسيّة التي أريد إطاعتها في حدّ ذاتها لامقدّماتها بحيث تكون المقدّمات من حيث هي منشأً لاستحقاق الأجر، مع أنّ هذا ينافي الأخبار المتظافرة الدالّة علىٰ ترتّب الأجر علىٰ مثل هذه المقدّمات، بل لعلّه المغروس في أذهان المتشرّعة.

وفيه : أنّ المناط في صحّة العبادة واستحقاق الثواب بفعلها ليس إلّا إيجاد المحبوب الذاتي بداعي طلب المولىٰ، بأن كان الباعث علىٰ فعله أمره، سواء كان أمره بالفعل لإحراز مصلحة نفسه من حيث هي، أو لكون هذه المصلحة الراجحة ذاتاً من مقدّمات محبوب آخر.

وأمّا ما يقال : من أنّ العقلاء كافّة مطبقون علىٰ أنّ الإتيان بواجب واحد يتوقّف علىٰ مقدّمات عديدة ولو بلغ ما بلغ إطاعةٌ واحدة وامتثالٌ واحد، **ففيه** : أنّه لو سلّم ففيما إذا لم تكن للمقدّمات بذواتها محبوبيّةٌ ذاتيّة، وإلّا فإطباق العقلاء علىٰ خلاف ما قيل؛ فإنّ لإطاعة المقدّمات الراجحة ذاتاً بنظرهم نحوَ ملحوظيّة واعتبار، بل لا يرتابون ـ بعد علمهم بعدم توقّف مصلحة المقدّمة وحُسنها علىٰ ترتّب فعل الغير عليها، بل الغير يتوقّف عليها في حُسنه ـ في أنّ فعل المقدّمة بنفسه سبب تامّ لاستحقاق الأجر والثواب وإن لم يأت بذيها أصلاً.

نعم، لو أتىٰ بذي المقدّمة ـ كما في مسألة الاعتكاف ـ انتسب الثواب الىٰ الاعتكاف، لا لعدم سببيّة الصوم للثواب، بل للزوم اشتمال ثواب الاعتكاف علىٰ ما يستحقّه لأجل الصوم وسائر أفعاله، فلو صام يوماً مثلاً، فبدا له إبطال الاعتكاف، يستحقّ أجر صومه مستقلّاً وإن كان ناوياً بفعله المقدّميّة، بل الحقّ أنّ إطاعة الشارع مطلقاً من الجهات المحسّنة للفعل، المقتضية للمدح والثواب، من غير فرق بين الأوامر النفسيّة والغيريّة، ولذا شاع في الألسن وارتكز في الأذهان من حسن إيقاع المباحات علىٰ جهة العبادة بجعلها مقدّمةً لعبادة واستحقاق الأجر بذلك.

نعم، لا يبعد أن يكون ذلك مشروطاً لدىٰ العقل بترتيب ذي المقدّمة عليها، وعدم نقض أثرها اختياراً، فليتأمّل.

تنبيه: وممّا يؤيّد ما حقّقناه آنفاً ـ من عدم كون الوضوء الرافع قسماً خاصّاً من الوضوء حتىٰ يعتبر تمييزه في القصد ـ بل تدلّ عليه الأخبار الكثيرة التي يستفاد منها اتّحاد ماهيّة الوضوء، وكون رفع الحدث واستباحة الدخول في الصلاة من آثار ولوازمه.

منها: قوله عليه‌السلام حكايةً للحديث القدسي: «مَنْ أحدث فلم يتوضّأ فقد جفاني، ومَنْ أحدث وتوضّأ ولم يصلّ ركعتين فقد جفاني، ومَنْ أحدث وتوضّأ وصلّىٰ ركعتين و دعاني ولم أُجبه فيما سألني من أمر دينه ودنياه فقد جفوته، ولست بربٍّ جافٍ»[1] فإنّ الظاهر من هذه الرواية استحباب الوضوء عقيب الحدث وارتفاع الحدث به وإن لم يكن غرضه فعل الصلاة، وأنّ فعل الصلاة عقيبه مستحبٌّ آخر.

ومنها: ما ورد في غير واحد من الأخبار من التعبير عن مطلق الوضوء بالطهور:

مثل: قوله عليه‌السلام: «الوضوء بعد الطهور عشر حسنات فتطهّروا»[2].

وفي خبر آخر: «الطهر علىٰ الطهر عشر حسنات»[3].

ومنها: ما عن الأمالي من قوله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: «يا أنس أكثر من الطهور

---

(١) إرشاد القلوب: ٦٠، الوسائل، الباب ١١ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

(٢) المحاسن: ٤٧/٦٣، الوسائل، الباب ٨ من أبواب الوضوء، الحديث ١٠.

(٣) الكافي ٣: ٧٢/١٠، الوسائل، الباب ٨ من أبواب الوضوء، الحديث ٣.

يزد الله في عمرك، وإن استطعت أن تكون بالليل والنهار على طهارة فافعل فإنّك تكون إذا متّ على طهارة شهيداً»[١].

وممّا يدلّ أيضاً على المطلوب: ماورد في علّة الأمر بالوضوء للصلاة من قول أبي الحسن الرضا عليه السلام: «وإنّما أُمروا بالوضوء ويدئ به لأن يكون العبد طاهراً إذا قام بين يدي الجبّار عند مناجاته إيّاه، مطيعاً له فيما أمره، نقيّاً من الأدناس والنجاسة مع ما فيه من ذهاب الكسل وطرد النعاس وتزكية الفؤاد للقيام بين يدي الجبّار»[٢].

فإنّ الرواية ظاهرة في أنّ رفع الحدث من قبيل الخاصّيّة المترتّبة على ذات الوضوء، وهو المنشأ للأمر به، فيلزمه أن تكون ماهيّة الوضوء في حدّ ذاتها رافعةً للحدث.

والظاهر أنّ الأمر بالوضوء في جميع الموارد إنّما هو بلحاظ هذه الخاصّيّة الكامنة فيه، فالأمر به لقراءة القرآن أو دخول المساجد أو تكفين الأموات أو غيرها من الغايات إنّما هو لرجحان وقوعها من مرفوع الحدث، كما يدلّ على ذلك التعبيرُ عنه بالطهور لأغلب غاياته.

مثل قوله عليه السلام: «مَنْ تطهّر ثم آوى إلى فراشه بات وفراشه كمسجده»[٣].

---

(١) أمالي المفيد: ٥/٦٠، الوسائل، الباب ١١ من أبواب الوضوء، الحديث ٣.

(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٠٤، علل الشرائع: ٢٥٧، الوسائل، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ٩.

(٣) الكافي ٣: ٥/٤٦٨، الوسائل، الباب ٩ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

وقوله عليه السلام: «لا ينام المسلم وهو جنب، ولا ينام إلّا علىٰ طهور»[1].

إلىٰ غير ذلك من الأخبار التي تدلّ علىٰ أنّ مطلوبيّته لغاياته بلحاظ أثره الذي هو الطهارة ،بل لا يتبادر من الأمر بالوضوء لشيء في أذهان المتشرّعة إلّا رجحان ذلك الشيء متطهّراً، فالوضوء ـ علىٰ ما هو المغروس في أذهانهم ـ طبيعة واحدة أثرها رفع الحدث.

بل في الحدائق: أنّ الأخبار الواردة مستندة للوضوءات المستحبّة كلّها إلّا ما شذّ بلفظ «الطهر» أو «الطهور» أو «الطهارة» ومن الظاهر البيّن اعتبار معنىٰ الزوال أو الإزالة في لازم هذه المادّة ومتعدّاها لغةً وشرعاً، فلا معنىٰ لكون الوضوء مطهّراً أو طهوراً أو نحوهما إلّا كونه مزيلاً للحدث الموجود قبله، وإلّا فلا معنىٰ لهذه التسمية بالكلّيّة.

ومن ثَمّ صرّحوا بأنّ الطهارة لغةً: النظافة، وشرعاً حقيقة في رافع الحدث.

وأمّا الوضوء المجامع للحدث الأكبر فقرينة التجوّز فيه ظاهرة، كإطلاق الصلاة علىٰ صلاة الجنازة[2]. انتهىٰ.

ويمكن أن يقال: إنّ الأمر بالوضوء للجنب والحائض بالنسبة إلىٰ بعض الغايات لا يكون أيضاً إلّا بلحاظ هذا الأثر، إلّا أنّ المحلّ لا يقبل التأثير التامّ، فيؤثّر الوضوء بالنسبة إليهم تخفيف الحدث ورفع المنع بالنسبة إلىٰ بعض الغايات، والله العالم.

---

(١) علل الشرائع: ٢٩٥، الباب ٢٣٠، الوسائل، الباب ٢٥ من أبواب الجنابة، الحديث ٣.

(٢) الحدائق الناضرة ٢: ١٩٤ ـ ١٩٥.

فروع :

الأوّل : قال العلاّمة ﴿ﷺ﴾ ـ فيما حكي عنه في جملة من كتبه كالتذكرة والمنتهىٰ والنهاية والقواعد ـ: إنّ مَنْ ليس عليه وضوء واجب، فنوىٰ بالوضوء الوجوبَ، وصلّىٰ به، أعاد الصلاة، فإن تعدّدتا ـ يعني الصلاة والطهارة ـ مع تخلّل الحدث، أعاد الأُولىٰ[1]. انتهىٰ.

وقد حكي ذلك عن ولده فخر الدين[2] ﴿ﷺ﴾.

أقول : وجه وجوب إعادة الأُولىٰ واضح؛ إذ لا وجوب حتىٰ يقع الفعل امتثالاً له، فيفسد[3].

وأمّا عدم إعادة الصلاة الثانية في الفرض الثاني: فلصحّة وضوئه؛ لاشتغال ذمّته بتدارك الأُولىٰ، فيجب عليه الوضوء مقدّمةً له، فإذا توضّأ بنيّة الوجوب، فقد أتىٰ بالواجب قاصداً لوجهه، ناوياً فيه القربة، فيصحّ

---

(١) حكاه عنه الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ٨٨، وانظر: تذكرة الفقهاء ١: ١٤٨، ومنتهى المطلب ١: ٥٦، ونهاية الإحكام ١: ٣٢، وقواعد الأحكام ١: ١٠.

(٢) كما في كتاب الطهارة ـ للشيخ الأنصاري ـ: ٨٨.

(٣) هذا بناءً علىٰ ما هو المشهور من عدم تعلّق التكليف بالمقدّمة إلّا عند حضور زمان ذيها، لكنّك عرفت في صدر الكتاب وَهْنَ هذا البناء، وإمكان الالتزام بشرعية الوضوء مقدّمةً لغاية لم يدخل وقتها، وسيأتي تحقيقه عند التكلّم في عدم شرعية التيمّم قبل الوقت.

وكيف كان فالكلام في هذا المقام جرىٰ علىٰ وفق المشهور حيث كنّا نعتمد عليه حين الكتابة، ولقد عدلنا عنه بعد حين وقد وقعت كتابة ما قبل الوضوء بعد إتمام الوضوء، فتبصّر (منه رحمه الله).

وإن لم يقصد بفعله التوصّل إلىٰ ما وجب لأجله؛ لأنّ كونه مقدّمةً لواجب علّة لوجوبه لا قيد للواجب حتىٰ يعتبر قصده.

قال في محكي الذكرىٰ: مَنْ عليه موجب ينوي الوجوب في طهارته مادام كذلك، فلو نوى الندب عمداً أو غلطاً، بنىٰ علىٰ اعتبار الوجه، والحدث يرتفع وإن لم يقصد فعل ما عليه من الواجب؛ لأنّ وجوب الوضوء مستقرّ هنا عند سببه[1]. انتهىٰ.

بل نسب صحّة الوضوء المأتي به بنيّة الوجوب في زمان وجوبه ولو لم يكن قاصداً للتوصّل بفعله إلىٰ إتيان ما وجب لأجله إلىٰ جماعة[2].

بل ربما يستظهر ذلك ممّا نسب إلى المشهور[3] من أنّ الوضوء في وقت اشتغال الذمّة بالواجب لا يكون إلّا واجباً.

ولكن في الاستظهار نظر؛ إذ غاية ما يستفاد من كلامهم عدم جواز إيقاع الوضوء بعد اشتغال الذمّة بالواجب إلّا بنيّة الوجوب، وأمّا صحّته لو أتىٰ به لا لأجل التوصّل إلىٰ ما وجب لأجله فلا، فلعلّهم يلتزمون بعدم مشروعيّة الوضوء حال وجوبه إلّا للغاية الواجبة، كما هو أحد الاحتمالات في المسألة، بل لعلّه لازم قول مَنْ يقول بوجوب جعل الوجوب غايةً، كما لا يخفىٰ.

وكيف كان، فما ذهبوا إليه من الحكم بصحّة الوضوء المأتي به

---

(١) حكاه عنه الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ٨٨، وانظر الذكرىٰ: ٨٢.

(٢) الناسب هو الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ٨٨.

(٣) كما في كتاب الطهارة ـ للشيخ الأنصاري ـ: ٨٨.

بقصد الوجوب لا لأجل التوصّل إلىٰ ما وجب لأجله لا يخلو عن إشكال وإن بالغ في تشييده صاحب الحدائق ـ ﵀ ـ حيث قال: لا يخفىٰ أنّ الواجب هو الوضوء والصلاة، والإتيان بأحد الواجبين وإن لم يأت بالآخر بعده غير مضرّ بصحّته، فمن أين لا يجوز له الوضوء وهو مخاطب به وواجب عليه؟ غايته أنّه يجب عليه الصلاة معه، ولكن وجوب الصلاة موسّع عليه، وحينئذٍ فلو توضّأ أوّل الوقت لأجل الصلاة في آخره، فلا مانع من صحّته[1]. انتهىٰ.

وأنت خبير بأنّ ما ذكره من المثال لاربط له بمورد الإشكال، وإنّما الكلام في أنّ مَنْ لم يرد الصلاة إلّا بوضوء آخر بعد نقض هذا الوضوء هل يصحّ وضوؤه المأتي به بعنوان الوجوب أم لا؟

ومنشؤ الإشكال: أنّ الوضوء لم يتعلّق به لذاته أمر وجوبي حتىٰ يتقرّب بفعله ويأتيه لا بعنوان المقدّميّة بداعي امتثال أمره، وأمّا الأمر الإلزامي الغيري المتعلّق بفعله فإنّما يدعو إلىٰ فعله بعنوان المقدّميّة لا مطلقاً؛ لما عرفت في صدر المبحث من أنّ الأمر لا يدعو إلىٰ الفعل إلّا بعنوانه الذي تعلّق به الأمر، فلو لم يوجد الفعل بهذا العنوان، لا يقع امتثالاً لهذا الأمر، فكيف ينوي بفعله القربة بلحاظ هذا الأمر الذي لم يقصد إطاعته!؟

ولا ينافي ذلك ما تقدّم في تقريب الاستدلال: من أنّ كونه مقدّمةً للواجب علّة لوجوبه لا قيد في الواجب؛ لأنا لا ندّعي التقييد أصلاً، بل

---

(١) الحدائق الناضرة ٢: ٢١٨.

نقول: إنّ وقوعه امتثالاً لهذا الأمر الخاصّ يتوقّف على قصد التوصّل، وإيجاده بعنوان المقدّميّة، وإلّا فلا يعقل التقرّب بفعله بلحاظ هذا الأمر، فيبطل.

نعم، لو قلنا برجحانه ذاتاً ونوى بفعله امتثال أمره الواقعي بزعم كونه إلزامياً لا على سبيل تقييد الواقع، لا يخلو القول بصحّته عن قوّة، كما سيتّضح وجهه في المسألة الآتية، بل الحكم بالصحّة على هذا التقدير في الفرض الأوّل ـ الذي أفتى العلّامة ببطلانه[1]، وهو ما لو توضّأ بنيّة الوجوب قبل الوقت إذا أتاه بداعي أمره الواقعي زاعماً وجوبه لا على سبيل تقييد الواقع ـ لا يخلو عن وجه، بل الحكم بالصحّة هو المتّجه في جميع الصور المتصوّرة في مفروض كلام العلّامة حتى فيما لو توضّأ قبل الوقت بعنوان الوجوب للتوصّل به إلى فعل الواجب بعد دخول وقته بناءً على عدم وجوب قصد الوجه، وعدم إخلال قصد الوجوب فيما ليس بواجب إن قلنا بأنّ قصد إيقاع الوضوء مقدّمةً لصلاة واجبة، مرجعه لدى التحليل إلى إرادة التقرّب بالطهارة التي هي شرط في الصلاة، أو قلنا بأنّه يكفي في صحّة العبادة وقوعها بقصد امتثال الأمر مطلقاً وإن أخطأ في تشخيص الأمر، كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك في دفع بعض النقوض الواردة على التفصّي عن إشكال الدور بالالتزام بالرجحان الذاتي للطهارات، وسيأتي مزيد توضيح لذلك إن شاء الله.

كما أنّه بهذه المباني يتّجه صحّة وضوء مَنْ توضّأ بعد الوقت

---

(١) تقدّم تخريجه في ص ١٩٢.

للصلاة التي دخل وقتها بزعم اشتغال ذمّته بها، فانكشف بعد الوضوء فراغ ذمّته عنها.

وربما يوجّه الصحّة في هذا الفرض بكونه مكلّفاً بالعمل بحسب اعتقاده، فكان مأموراً بأمر ظاهري، وهو يقتضي الإجزاء.

وفيه: بعد تسليم القاعدة، فهي فيما إذا كان مأموراً بذلك بأمر ظاهري شرعي، لا في مثل المقام الذي نوىٰ بفعله امتثال أمر واقعي زعم توجّهه عليه خطأً.

وأوجه من ذلك: الحكم بالصحّة فيما لو توضّأ احتياطاً لصلاة يحتمل اشتغال ذمّته بها مع براءة ذمّته عنها حيث إنّ المحتاط لا يقصد بفعله وجهاً مخالفاً لما عليه في الواقع.

وربما يوجّه الصحّة في ذلك: بكونه قاصداً لامتثال الأمر بالاحتياط الذي هو راجح شرعاً وعقلاً.

وفيه: أنّ استحباب الاحتياط شرعاً ـ بحيث يكون الفعل لأجله من العبادات المستحبّة التي تترتّب عليها آثارها الثابتة لها بعناوينها الخاصّة ـ لايخلو عن إشكال.

فعمدة الوجه لصحّة الوضوء في هذه الفروض ونظائرها هي ما أشرنا إليه من أن الإتيان بما هو محبوب بالذات ابتغاءً لمرضاة الله تعالىٰ موجب لصحّة الفعل ووقوعه عبادةً وان كان العامل مخطئاً في تشخيص وجه الطلب، ونوىٰ بفعله امتثال أمر وراء أمره الواقعي، أو أنّ قصد

التوصّل بفعله إلىٰ الغايات المشروطة بالطهور، أو استباحة الغاية المحتمل وجوبها لا ينفكّ عن قصد الكون علىٰ الطهارة متقرّباً بها إلىٰ الله تعالىٰ، فهو المصحّح لفعله وإن لم تكن الصلاة واجبةً عليه في الواقع، ولكن هذا لا يخلو عن تأمّل.

ولعلّه هو الوجه فيما نُقل عن فخر المحقّقين من أنّ مَنْ كان بالعراق ونوىٰ بوضوئه استباحة الطواف، صحّ وضوؤه[1].

ومثله نقل عن الشهيد الثاني في البيان[2].

وفي الحدائق بعد أن نقل مانقلناه عن الفخر والشهيد ـ قدس سرهما ـ، قال: واستشكله المحقّق الشيخ علي ـ رحمه الله ـ بأنّه نوىٰ أمراً ممتنعاً، فكيف يحصل له!؟

وأُجيب: بأنّ المنوي ليس وقوع الطواف بالفعل، بل استباحته، فالمنويّ غير ممتنع، والممتنع غير منويّ.

وتوضيحه علىٰ ما حقّقه شيخنا البهائي ـ قدس سره ـ في بعض فوائده: أنّه لا ريب أنّ كون المكلّف علىٰ حالة يتمكّن معها من الدخول في عبادة مشروطة بالطهارة ـ كالصلاة والطواف مثلاً ـ أمر راجح في نظر الشارع،

---

(١) كما في جامع المقاصد ١: ٢٠٢، والحدائق الناضرة ٢: ٢١٨، وقال العاملي في مفتاح الكرامة ١: ٢١٧: قلت: هذا الذي نقله ـ الكركي ـ عن ولد المصنف وجدته في حاشية إيضاح عندي، وهي نسخة عتيقة معربة محشّاة عن خطه ذكر ذلك ثمّ كتب في آخر الحاشية: محمد بن المطهر.

(٢) كما في الحدائق الناضرة ٢: ٢١٨، وانظر: البيان: ٨.

فلو توضّأ المكلّف بقصد صيرورة الصلاة مباحةً له ـ أعني حصول تلك الحالة ـ فينبغي أن تحصل له، وكونه يأتي بالصلاة أم لا يأتي أمر خارج عن القصد المذكور؛ فإنّ حصول تلك الحالة أمر مغاير لفعل الصلاة بغير مرية.

نعم، لو نوىٰ بالوضوء فعل الصلاة مجرّداً عن استباحتها، ولم يكن من قصده فعلها، لكان متناقضاً بنيّته، فلا بُعْد في القول بفساد طهارته حينئذٍ[1]. انتهىٰ.

أقول: لا يبعد أن يكون غرض الشيخ أيضاً ماذكرناه من أنّ قصد شيء من الغايات المترتّبة علىٰ الكون علىٰ الطهارة لاينفكّ عن قصد تحصيل الطهارة المعلوم رجحانها شرعاً طاعةً لله تعالىٰ، فمتىٰ وقع الوضوء بقصد الكون علىٰ الطهارة، يصحّ، سواء تعلّق هذا القصد به أوّلاً وبالذات، أو بواسطة كونها مقدّمةً لأمر آخر، وإلّا فمجرّد قصد حصول تلك الحالة مجرّداً عن قصد إطاعة أمره الذاتي لاينفع في حصولها، كمالايخفىٰ.

ومحصّل الكلام في المقام: أنّه لا شبهة في توقّف صحّة الوضوء علىٰ وقوعه طاعةً لله تعالىٰ، ولاتأمّل في أنّه لايتأتّىٰ قصد التقرّب والإطاعة بالوضوء بلحاظ أمره المقدّمي إذا لم يكن عازماً علىٰ التوصّل بفعله إلىٰ ذي المقدّمة؛ لأنّ قصد امتثال هذا الأمر المتعلّق به بعنوان كونه مقدّمةً يناقض عدم قصده التوصّل إليه، فيستحيل تحقّقهما في الخارج.

وكذا لاريب في امتناع حصول الإطاعة والتقرّب بلحاظ هذا الأمر

---

(١) الحدائق الناضرة ٢: ٢١٨.

المقدّمي لو لم يكن منجّزاً على المكلّف إمّا لعدم تنجّز الأمر بغايته، كالوضوء قبل الوقت، أو لعدم كون الغاية مأموراً بها، كالوضوء مقدّمةً لصلاة غير مشروعة.

وحينئذٍ نقول: لو نوى المتوضّىء بفعله امتثال أمره الواقعي المتعلّق به لذاته لو قلنا برجحانه ذاتاً، أو للكون على الطهارة التي هي مقدّمة لجميع غاياتها المشروطة بها، لا على سبيل تقييد الواقع بالأمر المقدّمي.

فالأقوى: صحّته في جميع الفروض المتقدّمة وما ضاهاها، خصوصاً في الفرض الذي حكم الشهيد وغيره بصحّته، وهو: مالو توضّأ بعد اشتغال ذمّته بواجب بقصد الوجوب ولم يكن عازماً على فعل ما وجب لأجله، فإنّه لا إشكال في صحّته حتى على القول باعتبار قصد الوجه إلّا على القول بوجوب وقوعه بعد وجوبه للغاية الواجبة لا غير، وستعرف ضعفه في الفرع الآتي.

وأوضح منه: صحّته ما لو توضّأ بداعي أمره الواقعي للتوصّل به إلى فعل الصلوات المحتمل فوتها عند تعذّر تحصيل القطع بفوتها ولو بطريق شرعي؛ إذ لا تتأتّى فيه الشبهة الآتية في الفرع الآتي.

كما أنّه لا يستشكل فيه بعدم وقوعه على وجهه، أو وقوعه على وجه مخالف لوجهه الواقعي؛ إذ لا يعتبر قصد الوجه في مثل المورد إجماعاً على ما صرّح به شيخنا المرتضى[1] - ﷺ - في غير مورد من

(١) أنظر على سبيل المثال: فرائد الأصول: ٢٧.

كلماته، ولم يقصد بفعله إلّا الاحتياط، وهو لا ينافي وجهه الواقعي، وهذا بخلاف بعض الفروع السابقة، كما لو توضّأ قبل الوقت بداعي أمره الواقعي زاعماً وجوبه، فإنّه أتىٰ بالمأمور به علىٰ خلاف وجهه.

ولكنّ الأقوىٰ فيه أيضاً الصحّة؛ لما عرفت من عدم اعتبار أمر زائد في تحقّق الإطاعة عدا معرفة الأمر وتعيين المأمور به وإيجاده بداعي الأمر، وهذا المعنىٰ محقّق في الفرض، فقصده الوجوب لغو صرف لا يضرّ بشيء.

هذا كلّه لو أتىٰ به بداعي أمره الواقعي لا علىٰ سبيل التقييد، وأمّا لو أتىٰ به بداعي أمره المقدّمي من حيث هو، فإن قلنا بأنّ قصد التوصّل بالوضوء إلىٰ غاية مترتّبة علىٰ الطهارة ممّا لا ينفكّ عن قصد امتثال الأمر بالتطهير، فإطاعته مقصودة ضمناً، أو قلنا بأنّه يكفي في صحّة ما هو عبادة بالذات وقوعه بقصد التقرّب والإطاعة وإن لم يكن بداعي أمره الواقعي، بل بداعي أمر تخيّل توجّهه عليه، كما هو الأظهر، فالمتّجه أيضاً صحّة الوضوء في جميع الصور، إلّا في الفرض الذي لم يقصد بفعله التوصّل إلىٰ ذي المقدّمة، كما في مفروض كلام الشهيد والجماعة؛ إذ لا يتأتّىٰ منه قصد التقرّب في هذا الفرض؛ إذ لا يجتمع إرادة امتثال الأمر المقدّمي مع عدم قصد التوصّل، كما أشار إليه شيخنا البهائي - رحمه الله - في ذيل عبارته المتقدّمة[1].

وأمّا إن بنينا علىٰ أنّ صحّة الوضوء إنّما هي بلحاظ وقوعه إطاعةً

---

(١) تقدّمت في ص ١٩٨.

لهذا الأمر المقدّمي الذي نوىٰ امتثاله ، فلا محيص عن الحكم بالفساد في جميع صور المسألة ؛ لأنّ الأمر في الجميع مردّد بين أن لا يكون أمر واقعي أو كان ولم يقصد إطاعته .

لا يقال : إنّ مقتضى بعض الأجوبة المتقدّمة في التفصّي عن إشكال الدور ـ وهو : كون قصد القربة وامتثال الأمر كاشفاً عن وقوع المقدّمة علىٰ صفاتها المأخوذة في قوام ذاتها ، لا كونه بنفسه قيداً حتىٰ يلزم الدور ـ هو أيضاً صحّة الوضوء في جميع الصور ، بل لو لم يقصد امتثال الأمر المتوجّه إلىٰ نفسه أصلاً ، كما لو نوىٰ بفعله إيجاد الماهيّة التي هي مقدّمة لطواف بيت الله الحرام ، أو إيجاد ماهو مقدّمة علىٰ تقدير وجوبها ، أو ما وجب علىٰ زيد مقدّمةً لصلاته الواجبة ؛ إذ كما تتعيّن الماهيّة المأمور بها بملاحظة الأمر المنجّز في حقّه ، كذلك يمكن تشخيصها إجمالاً بهذه الوجوه أيضاً .

لأنّا نقول : بعد قيام الإجماع والضرورة علىٰ اعتبار قصد القربة في صحّة الوضوء ليس لمتكلّم أن يتفوّه بهذا الكلام ؛ لأنّ غاية ما ارتكبناه في المقام أنّا بعد أن علمنا باستحالة كون إطاعة الأمر المقدّمي من مقوّمات ماهيّة المقدّمة ، وفرضنا عدم تعلّق أمر آخر بها سوىٰ هذا الأمر المقدّمي ، التزمنا بأنّ قصد القربة والإطاعة كاشف عن تحقّق الماهيّة علىٰ وجه اعتبرها الشارع مقدّمةً ، فلابدّ لنا حينئذٍ من أن نلتزم بأنّ القيود المعتبرة في الماهيّة عند الشارع علىٰ نحو لا يمكن إحرازها إلّا بمعرفتها تفصيلاً ، وهو متعذّر في حقّنا أو بإيجادها بداعي امتثال أمرٍ منجّز .

وأمّا ما توهّم من استلزام كون القربة طريقاً حصول التعريف بغيرها من المذكورات، فهو فاسد جدّاً؛ إذ لا استحالة في كون المكلّف مريداً لفعل الغاية حال مطلوبيّتها أو نظائره ممّا يتعذّر حصوله ممّن لم يقصد بفعله التوصّل إلىٰ غاية من غاياته من الوجوه المعتبرة في ماهيّة المقدّمة، ولا يمكن دفع احتمال مثل هذه الأمور ممّا هو ملزوم لقصد القربة: بالأصل بعد الإجماع علىٰ اعتبار قصد القربة.

نعم، لو احتمل اعتبار قيد آخر أخصّ من ذلك، كقصد امتثال خصوص الأمر بالصلاة، أو رفع الحدث مثلاً ممّا لا يتوقّف قصد القربة علىٰ قصده بالخصوص، يدفع بالأصل.

هذا، مع أنّك عرفت إمكان التفصّي عن الإشكال بغير هذا الوجه أيضاً، فلا يتعيّن فيه حتىٰ يثبت بذلك مقتضاه، فليتأمّل.

الفرع الثاني: لو اشتغلت ذمّته بموجب الوضوء وتوضّأ بنيّة التوصّل إلىٰ غيره من الغايات المندوبة، هل يصحّ وضوؤه؟ فيه وجهان، أصحّهما: الصحّة؛ لأنّ عروض صفة الوجوب لأجل غاية إنّما يزاحم فعليّة استحبابه بلحاظ غاياته الأُخر، لا رجحانه الواقعي الذي هو منشؤ الطلب الاستحبابي، ومناط حسن الفعل وحصول الانقياد، كما عرفت تحقيقه في بعض المباحث السابقة.

نعم، عروض صفة الوجوب للطبيعة، الموجب لارتفاع الطلب الاستحبابي يمنع من إيجادها بقصد الندب، لا القربة المطلقة، فإن أراد تعيين وجهه، يوصفه بالوجوب، ولكنّه لا يجعل وجوبه غايةً للفعل، كما

هو واضح.

هذا إذا قلنا باتّحاد طبيعة الوضوء الواجب والمستحب، وامتناع اتّصافها في زمان واحد بالوجوب والاستحباب، وإلّا فإن بنينا علىٰ جواز الاجتماع، أو قلنا باختلاف الطبيعتين، فوجه الصحّة أوضح، إلّا أنّك عرفت فيما سبق وهن البناءين.

الفرع الثالث: متىٰ وقع ـ مثلاً ـ الوضوء الواجب الرافع للحدث المبيح للصلاة، يترتّب عليه أثره، وهو ارتفاع الحدث منجّزاً من غير تعلّق علىٰ تحقّق الصلاة بعده، فإنّ المقدّمة إذا تحقّقت في الخارج بصفة الوجوب، ووقعت طاعةً لا متثال الأمر المتعلّق بها، يرتفع الطلب عنها عقلاً، فتكون صحيحةً، ويترتّب عليها أحكامها من جواز التوصّل بفعلها إلىٰ جميع ما يتوقّف عليها فعله وإن لم يتوصّل بها إلىٰ الفعل الذي أتىٰ بها لأجله؛ إذ لا مدخليّة لفعل الغير في صحّة المقدّمة، بل لا يعقل مدخليّته فيها؛ لأنّه إنّما يمكن التوصّل بها إلىٰ الغير علىٰ تقدير صحّتها، فلو توقّف صحّتها علىٰ التوصّل ـ الذي هو عبارة عن فعل الغير عقيبها ـ لدار.

وقد نُسب[1] ما ذكرناه من صحّة الوضوء ـ بمعنىٰ ترتّب أثره عليه منجّزاً بمجرّد وقوعه امتثالاً للأمر الوجوبي المتعلّق به ـ إلىٰ ظاهر المشهور.

نعم، حكىٰ في الحدائق عن بعض مَنْ تقدّم عليه: أنّه لا يجوز فعل الوضوء لمن لم يكن من نيّته فعل الصلاة، وأنّه لو كان من نيّته فعل

---

(١) الناسب هو الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ٩٠.

الصلاة ولم يفعلها ، تبيّن بطلانه[١] . انتهىٰ .

ولعلّه استند هذا القائل في فتواه إلىٰ ما ذهب إليه بعض مَنْ قارب عصرنا[٢] في المسألة الأُصوليّة من أنّ المقدّمة إنّما تتّصف بالوجوب إذا تعقّبها ذو المقدّمة ، وتوصّل بها إليه ، فإذا لم يحصل ذو المقدّمة ، لم تكن المقدّمة موجودةً علىٰ صفة الوجوب ، فعدم تحقّق ذيها كاشف عن عدم اتّصافها بالمطلوبيّة حال وجودها ، وقد تبيّن ضعف هذه المقالة في الأُصول بما لا مزيد عليه ، ولنشر في المقام إلىٰ بعض ما فيه .

فنقول : إنّه لو تعلّق الأمر بالصعود علىٰ السطح ، ولم يكن الصعود متوقّفاً إلّا علىٰ نصب السلّم ، المفروض كونه مقدوراً بالذات ، فلا شبهة أنّ التكليف في مثل الفرض بناءً علىٰ القول بوجوب المقدّمة يتعلّق بفعلين : أحدهما : فعل الصعود ، وهو أمر اختياري مقدور بالواسطة ، وهو مطلوب بالطلب النفسي ، والآخر : نصب السلّم الذي هو مقدور بالذات علىٰ ما هو المفروض ، فيجب مقدّمةً لصيرورة المطلوب النفسي مقدوراً .

وحينئذٍ نقول : فإن كان معروض الوجوب الغيري كالمطلوب النفسي مطلق فعل المقدّمة ، فهو المطلوب ، وإن كان فعلها المقيّد بكونه موصلاً إلىٰ الغير ، فلا شبهة أنّ إيجادها بهذه الصفة ليس مقدوراً للمكلّف إلّا بلحاظ منشأ انتزاعها ، وهو فعل الغير عقيبه ؛ إذ ليست هذه الصفة من الأوصاف المتأصّلة التي يتشخّص بها الماهيّة ، وتتعلّق بإيجادها القدرة

---

(١) الحدائق الناضرة ٢ : ٢١٨ .

(٢) أنظر : كتاب الطهارة ـ للشيخ الأنصاري ـ : ٩٠ ، وهداية المسترشدين : ٢١٩ .

حتىٰ يصحّ التكليف بإيجادها موصوفةً بها، فمرجع إيجاب إيجادها مقيّدةً بهذه الصفة إلىٰ إيجاب إيجاد الفعلين مترتّبين في الوجود بحيث تنتزع من ثانيهما هذه الصفة للفعل الأوّل، فالتقييد إنّما هو بالفعل الثاني لا بالصفة المنتزعة، وأنت خبير بعدم إمكان تقييد الفعل الأوّل بالثاني؛ إذ ليسا في مرتبة واحدة من حيث المطلوبية، فكما أنّهما مترتّبان وجوداً، كذلك مترتّبان وجوباً؛ لأنّ وجوب الفعل الثاني ـ وهو الصعود ـ علّة لوجوب نصب السلّم، عكس وجودهما، وليس الفعلان بوصف الاجتماع مقدّمةً للفعل الثاني حتىٰ يعرضهما الوجوب الغيري، وإنّما المقدّمة نصب السلّم المجرّد عن ضمّ الصعود إليه، فهو معروض للوجوب لأجل تحصيل الصعود.

والحاصل: أنّا ندّعي أنّ موضوع الوجوب الغيري ما كان له قابلية الإيصال، لا فعليّته، بمعنىٰ أنّ ما كان موصلاً بالقوّة ـ وهي ذات المقدّمة ـ هو الواجب، لا ما كان موصلاً بالفعل، والخصم لا بدّ من أن يعتبر الفعليّة؛ إذ ليس له أن يدّعي أنّ متعلّق الوجوب هي المصاديق الواقعيّة التي جرىٰ في علم الله تعالىٰ أنّها ستخرج من القوّة إلىٰ الفعل؛ إذ ليس لتلك المصاديق من حيث هي خصوصيّة زائدة تتعلّق بإيجادها القدرة، وإنّما الفعل المقدور الذي يصحّ تعلّق التكليف به إمّا إيجاد ذات المقدّمة من حيث هي، أو هي بوصف كونها موصلةً بالفعل.

ولكنّك عرفت أنّ هذه الصفة ليست من الأوصاف المتأصّلة في الخارج، بل هي من الإضافات، كالأُبوّة والبنوّة، فلا تحقّق لها إلّا باعتبار

منشأ انتزاعها ، فالأمر بإيجاد الأوصاف النسبية أمر بإيجاد طرفي النسبة في الخارج ، فالقول بأنّ معروض الوجوب الغيري هوالمقدّمة الموصلة مرجعه إلى القول بأنّ موضوع الوجوب الغيري هو مجموع الفعلين .

وفيه : مالا يخفى .

سلّمنا إمكان ذلك ، إلّا أنّك قد عرفت أنّ الأمر بالمقدّمة الموصلة ينحلّ إلى الأمر بإيجاد ذات المقدّمة وإيجاد ما ينتزع منه هذه الصفة ، فمطلق المقدّمة مقدّمة لمقيّدها ، ومقدّمة المقدّمة كنفس المقدّمة واجبة ، فلو تحقّقت في الخارج بداعي أمرها الغيري ، تقع بصفة المطلوبيّة والوجوب لا محالة .

وتوهّم : اختصاص وجوبها أيضاً بموصلتها ، **مدفوع** : بلزوم التسلسل ، فأين المفرّ من القول بوجوب مطلق المقدّمة بناءً على القول بالوجوب ، كما هو المفروض ؟

هذا كلّه لو بني على أنّ وصف الإيصال من قيود المطلوب ، كما هو الظاهر من مراده ، وأمّا لو قيل بأنّه شرط للطلب ، ففساده أوضح ؛ لأنّ وجود الفعل الثاني علّة لسقوط الطلب عن نفسه فضلاً عن مقدّمته ، فكما لا يجوز أن يكون وجود شيء شرطاً لوجوب نفسه ، كذلك لا يمكن أن يكون شرطاً لوجوب مقدّمته .

وبعد الإغماض عن ذلك كلّه نقول : إنّ صريح الوجدان يغني المنصف عن مطالبة البرهان ؛ لأنّك إذا راجعت وجدانك بعد علمك باشتغال ذمّتك بالصلاة المشروطة بالوضوء ، لا تكاد ترتاب في أنّ

الواجب عليك قبل تحصيل الشرط أمران: أحدهما: فعل الوضوء، والآخر: فعل الصلاة بعده، فإذا توضّأت لأجل امتثال أمره هل تجد من نفسك احتمال بقاء الأمر بالوضوء وتنجّزه في حقّك بعد فعله كقبله، أم لا ترىٰ إلّا توجّه الأمر بالصلاة في حقّك لا غير؟ وليس هذا إلّا لكون فعل الوضوء مسقطاً لأمره المتعلّق به، وهذا معنىٰ صحّته ووقوعه بصفة المطلوبيّة، وإذا وقع بهذه الصفة، يمتنع انقلابه عمّا وقع عليه، سواء لحقه فعل الغير أم لا.

وأمّا وجوب إعادته لو انتقض قبل فعل الصلاة، فليس منافياً لذلك؛ لأنّ العقل كما حكم بوجوب إيجاده أوّلاً، كذلك يحكم بوجوب إعادته بعد انتقاضه ما دامت الصلاة باقيةً علىٰ صفة المطلوبيّة.

ثمّ إنّ في المقام توهّماً آخر ـ نظير التوهّم السابق ـ صدر من بعض الأعلام، النافي وجوب مقدّمة الواجب مطلقاً، وهو: اختصاص وجوبها ـ علىٰ تقدير القول به ـ بما إذا كان المكلّف عازماً علىٰ امتثال الواجب، وإلّا فلا معنىٰ لوجوب المقدّمة حال كونه بانياً علىٰ عصيان ذيها.

وكأنّ هذا البعض قاس الوجوب الشرعي بالإلزام العقلي الناشىء عن اللّابدّية والتوقّف الذي لا اختصاص له بمقدّمة الواجب؛ ضرورة حصوله في مقدّمة الحرام أيضاً، فضلاً عن غيره؛ لأنّ كلّ مَنْ ينوي ارتكاب فعل من الأفعال ولو كان محرّماً، يُلزمه عقله بتحصيل مقدّماته، وأمّا الإيجاب الشرعي المولوي الذي يلتزم به القائل بوجوب المقدّمة، فلا يعقل تعليقه علىٰ مشيئة المكلّف وعزمه علىٰ عدم عصيانه؛ لاستلزامه إباحة

الواجب[1]، وفساده ظاهر.

ثمّ إنّ هذا القائل لو لم يعتبر في وجوبها ووقوعها بصفة المطلوبيّة إلّا مجرّد إرادة فعل ذيها، فلا يضرّ قوله بمقالتنا، وهي صحّة وضوء مَنْ كان من نيّته فعل الصلاة ولم يفعلها، وإن اعتبر مع ذلك حصول مراده في الخارج مترتّباً على فعل المقدّمة، يكون قوله أخصّ من القول السابق، ومفاسده أعمّ كما لا يخفى.

هذا، والذي يقتضيه التحقيق هو: أنّ مقدّمة الواجب من حيث هي معروضة للوجوب الغيري التبعي وتتبع ذاها في الوجوب إطلاقاً وتقييداً؛ لأنّ وجوبها متولّد من وجوبه، فيتبعه، لا من وجوده، فلا يدور مداره، فمتى تحقّقت في الخارج بداعي امتثال أمرها الغيري، تقع بصفة المطلوبيّة والوجوب، ويمتنع انقلابها بَعْدُ عمّا وقعت عليه.

هذا كلّه، مع أنّ قوله عليه السلام: «إذا توضّأت فإيّاك أن تحدث وضوءاً حتّى تستيقن أنّك قد أحدثت»[2] بل وغيره ممّا دلّ على أنّ الوضوء لا ينقضه

---

(١) قوله: لاستلزامه إباحة الواجب.

أقول: ويمكن الخدشة فيه بأنّ هذا فيما لو علّقه على إرادة هذا الفعل لا فعل آخر كما في المقام.

فالأولى أن يقال في تقريب الاستدلال بأنّ إرادة ذي المقدّمة بنفسها سبب تامّ للبعث على اختيار مقدّماته مادامت باقية في النفس، فإيجابها مشروطاً بحصول هذا السبب لغو، بل إيجاب للواجب، وهو ممتنع، فليتأمّل (منه رحمه الله).

(٢) الكافي ٣: ١/٣٣، التهذيب ١: ٢٦٨/١٠٢، الوسائل، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٧.

إلّا الحدث أغنانا في خصوص ما نحن فيه عن كلفة إبطال مقالة الخصم.

وتوهّم: أنّ احتمال مدخليّة حصول الغاية في صحّة الوضوء يمنع من التمسّك بالرواية على ماهو التحقيق من كون الألفاظ أسامي للصحيحة؛ **مدفوع**: بأنّ هذا الاحتمال على تقدير تحقّقه لا يوجب الترديد في مفهوم الوضوء الذي هو شرط للصلاة؛ لأنّ تأثير فعل الصلاة في وقوع الوضوء مؤثّراً على تقدير إمكانه إنّما هو من القيود اللاحقة للموضوع له، وليس اعتباره في عرض سائر الشرائط المأخوذة في مفهوم الوضوء، ضرورة صدق الوضوء عليه قبل تحقّق الغاية، واستفادة حكمه عند الشكّ في انتقاضه بالحدث من مثل الخبر المتقدّم[1]، سواء كان الشكّ قبل التوصّل به إلى فعل الغاية أم بعده، فالوضوء على هذا التقدير اسم للماهيّة التي لو لحقها فعل الصلاة، لوقعت مؤثّرةً، كسائر أسامي أجزاء الصلاة وشرائطها، كالفاتحة ونظائرها.

الفرع الرابع: لو توضّأ بنيّة التجديد، فانكشف سبق الحدث، فالأقوى: صحّة وضوئه، وفاقاً للمحكي[2] عن الشيخ والمحقّق وجماعة، بل عن بعض دعوى الإجماع عليها، ولكنّها في غير محلّها.

ووجه الصحّة: ما عرفت في غير واحد من الأخبار من ظهورها في كون الوضوء التجديدي بعينه هو الماهيّة التي وقعت أوّلاً، فهو مثلها في

---

(١) تقدّم آنفاً.

(٢) الحاكي عنهم هو الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ٩٣، وانظر: المبسوط ١: ٢٥، والخلاف ١: ٢٠٣، المسألة ١٦٦، والمعتبر ١: ١٤٠.

تأثير النظافة، فلو صادف الحدث رفعه، وإلّا أكّد النظافة.

ويؤيّده: ما عن الذكرىٰ[1] ناسباً إلىٰ ظاهر الأخبار والأصحاب من أنّ الحكمة في تشريعه تدارك ما في الطهارة الأُولىٰ من الخلل، ومقتضاه: تأثيره في رفع الحدث لو كانت الأُولىٰ فاسدةً، وتكميله لو كانت ناقصةً.

ومن هذا القبيل: ما لو توضّأ عقيب المذي والتقبيل استحباباً بزعم كونه متطهّراً، فانكشف خلافه، وكذا الوضوء المأتي به استحباباً باعتقاد الحيض أو الجنابة، فظهر عدمهما، وثبوت الحدث الأصغر، إلّا أنّ استفادة وحدة الطبيعة التي هي مناط الصحّة من الأخبار في هذه الموارد لا تخلو عن خفاء، خصوصاً في القسم الأخير منها، وهو: وضوء المحدث بالأكبر، ولذا ادّعىٰ في الحدائق ـ في عبارته المتقدّمة[2] ـ أنّ إطلاق الوضوء علىٰ المجامع للحدث الأكبر مجاز، كإطلاق الصلاة علىٰ صلاة الميّت، وإن كان القول بالصحّة في الجميع لا يخلو عن قوّة، ولكنّ الاحتياط خصوصاً في وضوء الجنب والحائض ممّا لا ينبغي تركه، والله العالم.

وأمّا الوضوء الاحتياطي: فإنّه ليس من هذا القبيل، فإنّه لا إشكال في صحّته ورافعيّته للحدث علىٰ تقدير المصادفة ولو قلنا بتغاير ماهيّة الوضوءات المستحبّة مع غيرها، بل لو بنينا علىٰ عدم رافعيّة الوضوءات السابقة للحدث علىٰ تقدير مصادفتها للمحلّ القابل، لأمكن القول بها فيه لو كانت جهة الاحتياط مرعيّةً لدىٰ عامله حال العمل خصوصاً في

---

(١) حكاه عنه الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ٩٣، وانظر: الذكرىٰ: ٨١.

(٢) تقدّمت في ص ١٩١.

التجديدي منه، والله العالم.

(ولا يعتبر) القصد مطلقاً، بل ولا المباشرة فضلاً عن **(النيّة)** المشتملة على القربة **(في طهارة الثياب ولا غير ذلك ممّا يقصد به رفع الخبث)** إجماعاً وقولاً واحداً.

وفي المدارك: هذا مذهب العلماء كافّة، عدا ابن سريج من العامّة[1].

ويدلّ عليه ـ مضافاً إلى الإجماع، بل ارتكازه في أذهان المتشرّعة الكاشف عن وصوله إليهم من الشارع ـ ما يستفاد من الأخبار الكثيرة من حصول المقصود من الأمر بالتطهير، وهو: زوال النجاسة عن المتنجّس بمجرّد إصابة المطهّر للنجس ولو لم يقارنها قصد وشعور من أحد.

مثل: قوله عليه السلام: «كلّ شيء يراه ماء المطر فقد طهر»[2].

وقوله عليه السلام مشيراً إلى غدير من الماء: «إنّ هذا لايصيب شيئاً إلّا وطهّره»[3].

وقوله عليه السلام: «كلّ ما أشرقت عليه الشمس فقد طهر»[4].

---

(١) مدارك الأحكام ١: ١٩٠.

(٢) الكافي ٣: ٢/١٣، الوسائل، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥، والحديث عن الإمام الصادق عليه السلام.

(٣) أورده العلّامة في المختلف ١: ١٥، المسألة ١، والنوري في المستدرك ١: ١٩٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٨، والشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ٩٤، و ليس في غير الأخير ذكر للغدير، والحديث عن الإمام الباقر عليه السلام.

(٤) التهذيب ١: ٨٠٤/٢٧٣، و ٢: ١٥٧٢/٣٧٧، الاستبصار ١: ٦٧٧/١٩٣، الوسائل، الباب ٢٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٥ و ٦، والحديث عن الإمام الباقر عليه السلام.

واستدلّ له أيضاً: بإطلاقات الأمر بالغسل عن النجاسات، بدعوىٰ: أنّ ظاهر الأمر سقوط التكليف بإتيان المأمور به بأيّ وجه كان.

وفيه: ماعرفت في صدر المبحث من أنّ التمسّك بالإطلاق فرع صلاحيّة المطلق للتقييد، وهي منتفية في المقام.

وقد ظهر لك ممّا ذكرنا أنّه لا خفاء في عدم اعتبار النيّة في الطهارة الخبثيّة التي هي عبارة أُخرىٰ عن إزالة النجاسات، كما أنّه لا ريب في اعتبارها في الطهارة الحدثيّة.

فما ذكره في المدارك ـ من أنّ الفرق بين ما يحتاج إلىٰ النيّة من الطهارة ونحوها وما لا يحتاج من إزالة النجاسات وما شابهها، ملتبس جدّاً[1] ـ لا يخلو عن نظر.

هذا بالنسبة إلىٰ الحكم الواقعي الذي هو مؤدّىٰ الأدلّة الاجتهاديّة، وأمّا بالنظر إلىٰ ظاهر التكليف فلا التباس في شيء من الموارد لا في أبواب الطهارات ولا في غيرها من التكاليف؛ لأنّ المرجع في موارد الشكّ إلىٰ الأصل المقرّر للشاكّ، وقد عرفت في صدر المبحث ما هو المختار لدينا من أنّ المرجع في مثل المقام أصالة البراءة، وأنّ الأصل في الواجب كونه توصّلياً، فراجع.

(و) هل ينافي القربة المعتبرة في صحّة العبادة إرادة حصول شيء آخر بفعلها، بمعنىٰ أنّه يعتبر فيها وقوعها خالصةً لله تعالىٰ بحيث لا يشوبها

---

(١) مدارك الأحكام ١: ١٨٤ ـ ١٨٥.

قصد شيء آخر ، فـ (**لو ضمّ**) المتوضّئ (**إلىٰ نيّة التقرّب**) بالوضوء (**إرادة**) شيء آخر ، بطل وضوؤه من غير فرق بين أن يكون ذلك الشيء مباحاً كـ (**التبرّد**) أو التسخين ، أو التنظيف (**أو غير ذلك**) أو محرّماً ، كالرياء ونحوه ، أو راجحاً شرعاً ، كضمّ قصد الحمية في الصوم ، أم لا يبطل إلّا في المحرّم دون المباح فضلاً عن الراجح ، فلو توضّأ كذلك (**كانت طهارته مجزئةً**) أم لا يصحّ إلّا إذا كانت الضميمة تابعةً في القصد بأن كان الباعث الأصلي علىٰ الفعل قصد امتثال الأمر بالوضوء بحيث استند الفعل إليه لا غير ، فإنّه يصحّ حينئذٍ مطلقاً أو في غير المحرّم ، وأمّا فيه فلا يصحّ مطلقاً ، أو يختصّ نفي الصحّة في غير فرض التبعية بما عدا الراجح شرعاً ، وأمّا فيه فيصحّ مطلقاً ، أو بشرط أن لا يكون امتثال الأمر بالوضوء تابعاً ؟ فيه وجوه ، بل أقوال ، أقواها : التفصيل في المباح بين ما إذا كانت الضميمة مقصودةً بالأصالة ، أو بالتبع ، فيصحّ في الثاني دون الأوّل .

ومن المحتمل قريباً ـ كما عن كاشف اللثام[1] ـ تنزيل إطلاق القائلين بالصحّة مطلقاً ، أو بالفساد مطلقاً علىٰ هذا التفصيل .

وأمّا الضميمة المحرّمة : فلا تأمّل في إفسادها للعبادة وإن كان قد يتأمّل في بعض الموارد في حرمتها ، كما في الرياء التبعي الذي لا يكون باعثاً علىٰ العمل ، وسيتّضح تفصيله إن شاء الله .

وأمّا الراجح شرعاً : فلا إشكال في قصده مطلقاً لو أُريد من حيث

---

(١) حكاه عنه الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة : ٩٥ ، وانظر : كشف اللثام ١ : ٦٣ .

كونه كذلك لا لذاته، وإلّا فكالمباح.

نعم، صحّة الوضوء في صورة تبعيّة قصده لا يخلو عن تأمّل.

فالكلام يقع في مقامات ثلاثة.

وليعلم أوّلاً أنّ محلّ الكلام في المقام بالنسبة إلىٰ الضميمة الغير المحرّمة إنّما هو فيما إذا كان إرادة حصول شيء آخر منضمّة إلىٰ إرادة أصل الفعل العبادي دون خصوصيّاته، وأمّا إذا كان أصل الفعل مأتيّاً به بداعي القربة وامتثال الأمر ولكن إرادة حصول أمر آخر صارت سبباً لترجيح بعض الأفراد علىٰ بعض، فإنّه لا إشكال في صحّته؛ لأنّ قضيّة تعليق الأمر بالطبيعة تخيير المكلّف بإيجادها في ضمن أيّ فرد شاء من أفرادها الجائزة دون المحرّمة كما تقرّر في الأصول، فله أن يتوضّأ بالماء المسخّن بالشمس مع كونه مرجوحاً لبعض دواعيه النفسانيّة فضلاً عن الأفراد المباحة أو الراجحة، فلا وجه لاستشهاد بعض المجوّزين ببداهة جواز اختيار الماء الحارّ لأجل التسخّن بالوضوء في الشتاء والبارد في الصيف، وكذا لو صلّىٰ في مكان حارّ لأجل الاستسخان.

وكذا الاستشهاد لجواز قصد الراجح بإجهار الإمام صوته في التكبيرة لإعلام المأموم؛ لما عرفت من أنّ المعتبر إنّما هو كون أصل الفعل بداعي أمره تعالىٰ، وأمّا كونه في مكان خاصّ أو زمان خاصّ أو بكيفية خاصّة وغيرها من العوارض المشخّصة الخارجة من ماهيّة المأمور به فأمرها موكول إلىٰ مشيئة المكلّف ما لم تندرج تحت مفهوم محرّم، فله إعلان صوته لتجويده فضلاً عن الإعلام، وهو أجنبي عن المقام.

المقام الأوّل: فيما لو قصد بفعله حصول أمر مباح، فإن كان قصده تابعاً لنيّة التقرّب، فلا إشكال في الصحّة.

والمراد بتبعيّة قصده أن لا يكون الباعث على الفعل بحيث يستند إليه التأثير إلّا قصد امتثال الأمر، فالتفاته إلى حصول هذا الشيء على هذا التقدير لايؤثّر إلّا في تأكّد عزمه وزيادة شوقه في تحصيل الفعل من دون أن يكون له مدخليّة في حصول الأثر.

نعم، ثمرة تأكيده ربّما تظهر في الموارد التي طرأ على الباعث الأصلي ما يزاحمه في البعث لو لا تأكّده بهذه الضميمة، ولكنّه في مثل هذا الفرض يخرج من فرض التبعيّة، ويندرج في القسم الآتي.

ووجه صحّة الوضوء في هذا الفرض واضح؛ لعدم منافاته للإخلاص المعتبر في صدق الإطاعة وصحّتها؛ إذ لا يعتبر في صحّة العبادة عقلاً وشرعاً إلّا إيجادها بداعي الأمر من حيث هو لا غير، ولا يراد من الإخلاص إلّا ذلك، وهذا المعنى حاصل في الفرض.

ولعلّه لا خلاف في الصحّة في هذه الصورة؛ لقوّة احتمال إرادة القائلين بالبطلان غيرها.

هذا، إذا كان تابعاً، وأمّا لو كان له مدخليّة في حصول الأثر، فالأقوى بطلانه، سواء كان كلّ من القصدين جزء المؤثّر بحيث لولا الآخر، لما كان باعثاً على الفعل، أو كان كلّ منهما سبباً مستقلاً لولا الآخر لكن اجتماعهما أخرجهما عن الاستقلال.

وجه البطلان: منافاته للاخلاص الذي يدلّ على وجوبه ـ مضافاً إلىٰ إرسالهم له إرسال المسلّمات، الكاشف عن كونه بديهيّاً عندهم، فضلاً عن كونه إجماعيّاً، وتوقّف صدق الإطاعة عليه، وعدم حصول قصد التقرّب إلّا به ـ ما يستظهر من غير واحد من الآيات والأخبار من أنّ الله تعالىٰ لا يقبل من الأعمال إلّا ما كان خالصاً له وربّما يقرب الصحّة في القسم الثاني، كما عن كاشف الغطاء[1].

قال شيخنا المرتضىٰ ـ ﷺ ـ في توجيهه: ولعلّه لدعوىٰ صدق الامتثال حينئذٍ، وجواز استناد الفعل إلىٰ داعي الأمر؛ لأنّ وجود الداعي المباح وعدمه حينئذٍ علىٰ السواء.

نعم، يجوز استناده إلىٰ الداعي المباح أيضاً، لكن القادح عدم جواز الاستناد إلىٰ الأمر، لا جواز الاستناد إلىٰ غيره، ألا ترىٰ أنّه لو أمر المولىٰ بشيء وأمر الوالد بذلك الشيء، فأتىٰ العبد مريداً لامتثالهما بحيث يكون كلّ منهما كافياً في بعثه لو انفرد، عُدّ ممتثلاً لهما.

وفيه: منع جواز استناد الفعل إلىٰ كلّ منهما؛ لامتناع وحدة الأثر وتعدّد المؤثّر، ولا إلىٰ أحدهما؛ للزوم الترجيح بلا مرجّح، بل هو مستند إلىٰ المجموع، والمفروض أنّ ظاهر أدلّة الإخلاص واعتبار القربة ينفي مدخليّة شيء آخر في العمل.

وأمّا المثال المذكور فيمنع فيه صدق امتثال كلّ من المولىٰ والأب.

---

(١) حكاه عنه الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ٩٥، وانظر: كشف الغطاء: ٩٠.

نعم، لمّا اجتمع الأمران في فعل شخصي واحد لا يمكن التعدّد فيه، لم يكن بدٌّ من الإتيان به مريداً لموافقة الأمرين، وهذا غاية مايمكن في هذا الفرض من موافقة الأمر، بخلاف مانحن فيه؛ فإنّه يمكن تخليص الداعي لموافقة الأمر، وتحصيل التبرّد بغير الوضوء إن أمكن، وإلّا فعليه تضعيف داعي التبرّد، وتقوية داعي الإخلاص، فإنّ الباعثين المستقلّين يمكن ملاحظة أحدهما دون الآخر، كما لو أمر الشارع بإنقاذ ولده الغريق، فإنّه قد ينقذه لمحض محبّة الولد من غير ملاحظة أمر الشارع وإن كان ينقذه لو كان غير ابنه لمحض الأمر ولو تكلّفاً لاعن شوق.

وقد يكون الأمر بالعكس، كجميع ما كان يصدر عن أمير المؤمنين صلوات الله عليه من المشتهيات والملاذّ النفسانيّة حيث كانت تصدر منه عليه السلام لموافقة أوامر الله، المتعلّقة بها باعتبار من الاعتبارات مع وجود الداعي المستقلّ الآخر بحيث لو فرضنا عدم رجحان ارتكابه شرعاً من وجه من الوجوه، كان يرتكبه بمقتضى الداعي النفساني فيه[1]. انتهى كلامه رفع مقامه.

ولكنّك خبير بأنّ تضعيف الداعي النفساني قد لا يكون ميسوراً حتىٰ يصحّ تعلّق التكليف به، أترىٰ إمكان تكليف الأب ـ في المثال المذكور ـ بوجوب أن لايكون إنقاذ الابن من حيث هو مقصوداً له، أو تكليف الجائع ـ الذي لا يصبر عن الطعام الواجب في حقّه الأكل حفظاً لنفسه ـ بأن لا يكون الشبع من حيث هو مراده في الأكل.

---

(١) كتاب الطهارة: ٩٠.

وكذا مَنْ كان مقهوراً بإرادته تنظيف وجهه لولا الأمر بالوضوء ، فإنّه لايمكنه تخصيص الأثر بالسبب الآخر .

نعم ، لو كان القصد المؤثّر في الفعل مجرّد الملاحظة أو الإخطار الصوري ، لكان ذلك ميسوراً لكلّ أحد مطلقاً ، وإذ ليس فليس ، فحينئذٍ إمّا أن يلتزم بارتفاع وجوب الوضوء وانتقال فرضه إلىٰ التيمّم ، أو يقال بكفاية إيجاد الفعل بداعي القربة مع انضمامها إلىٰ إرادة حصول أمر مباح في سقوط الأمر وحصول الانقياد ، لكونه هو القدر الممكن في مقام الإطاعة في الفرض ، والأوّل ـ مع مخالفته لظواهر الأدلّة ـ فاسد بديهةً لا يلتزم به أحد ، فتعيّن الثاني .

اللّهم إلّا أن يقال بوجوب البناء ـ في مثل الفرض ـ علىٰ وقوعه امتثالاً للأمر ، وكفاية هذا البناء في الاستناد إلىٰ داعي الأمر دون السبب الآخر ، فتأمّل .

ولعلّ وضوح صحّة الوضوء في هذا الفرض هو الذي جرّأ كاشف الغطاء ومَنْ تابعه علىٰ إطلاق القول بالصحّة في نظير الفرض حتىٰ في حال التمكّن ، إلّا أنّه في غاية الإشكال ؛ إذ لا ملازمة بين الصورتين ؛ لإمكان اختلاف مراتب الإطاعة بالنسبةإلىٰ حال التمكّن والتعذّر ، فصحّة الفعل مع تركّب الداعي حال التعذّر لا تقتضي صحّته مطلقاً ، فتأمّل .

المقام الثاني : فيما لو ضمّ إلىٰ نيّة التقرّب إرادة حصول شيء محرّم ، فإن كان ذلك الشيء المحرّم ممّا يتّحد وجوداً مع الفعل المأتي به بنيّة التقرّب ، فلاريب في فساده مطلقاً ، سواء كان تابعاً في القصد أو

مقصوداً بالأصالة منضمّاً إرادته إلىٰ إرادة أصل الفعل أو خصوصيّاته ؛ لاستحالة كون المحرّم عبادةً . واختلاف الجهات غير مُجدٍ في ذلك كما تحقّق في الأُصول ، فإرادة حصول الحرام بفعله الذي يتقرّب به تستلزم قصد التقرّب بالفعل الذي لا يكون مأموراً به .

هذا، مع أنّا لو قلنا بإمكان اجتماع الأمر والنهي في الفرد الخارجي ، لكان قصد حصول الحرام منافياً للإخلاص المعتبر في الصحّة إذا انضمّ قصده إلىٰ قصد أصل الفعل ، كما في المباح .

وإن كان ذلك الشيء المحرّم من قبيل الغاية للفعل العبادي ، فحكمه حكم المباح في كون قصد حصوله منضمّاً إلىٰ نيّة التقرّب بنفس الفعل مفسداً ؛ لمنافاته للإخلاص ، وبدونه فلا .

هذا لو لم نقل بكون الفعل المأتي به لغاية محرّمة محرّماً إمّا لفحوىٰ حرمة إعانة الغير علىٰ الإثم أو غيرها من الأدلّة التعبّديّة ، أو لأجل الالتزام بحرمة مقدّمة الحرام إذا كان ترتّب الحرام عليها مقصوداً للعامل ، كما هو المفروض فيما نحن فيه ، وإلّا فحكمه حكم القسم الأوّل في كونه مفسداً مطلقاً .

بقي الكلام في هذا المقام في بعض الموارد التي وقع التكلّم فيها بالخصوص .

منها : الرياء ، ولا تأمّل في حرمته في الجملة فتوىً ونصّاً ، كتاباً وسنّةً وإنّما الإشكال في تعيين موضوع الحكم من حيث الإطلاق والتقييد ، وتشخيص المراد منه ، ومعرفة ما يتفرّع عليه من الأحكام ،

وطريق تعيين الموضوع هو الرجوع إلىٰ الأخبار الواردة في الباب، والاقتصار علىٰ مفادها، فلابدّ من ذكرها أوّلاً.

منها: رواية السكوني عن أبي عبد الله عليه‌السلام، قال: «قال النبي صلى‌الله‌عليه‌وآله: إنّ الملك ليصعد بعمل العبد مبتهجاً به، فإذا صعد بحسناته يقول الله عزّ وجلّ: اجعلوها في سجّين؛ فإنّه ليس إيّاي أراد بها»(١).

وهذه الرواية تدلّ علىٰ أنّ العبادة التي لم يرد بها الله تعالىٰ، تثبت في كتاب الفجّار، فتكون حراماً.

ومنها: رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه‌السلام: «يجاء بالعبد يوم القيامة قد صلّىٰ، فقال: ياربّ قد صلّيت ابتغاء وجهك، فيقال له: بل صلّيت ليقال: ماأحسن صلاة فلان، اذهبوا به إلىٰ النار» ثم ذكر مثل ذلك في القتال وقراءة القرآن والصدقة(٢).

وظاهر هذه الرواية سببية أعماله المذكورة في الرواية بنفسها لدخول النار، فتكون حراماً.

ومنها: رواية ابن محبوب عن أبي عبد الله عليه‌السلام قال: «مَنْ أظهر للناس ما يحبّ الله عزّ وجلّ وبارز الله بما كرهه لقىٰ الله وهو ماقت له»(٣).

ونظيرها ما عن علي عليه‌السلام عن رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله «مَنْ تزيّن للناس بما يحبّ

---

(١) الكافي ٢: ٧/٢٩٤، الوسائل، الباب ١٢ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٣.

(٢) الزهد: ١٦٦/٦٢، الوسائل، الباب ١٢ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١٠.

(٣) الكافي ٢: ١٠/٢٩٥، الوسائل، الباب ١١ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٣، وفيهما عن ابن محبوب عن داود عن أبي عبد الله عليه‌السلام.

الله ويبارز الله في السرّ بما يكرهه الله لقىٰ الله وهو عليه غضبان له ماقت»[1].

وظاهر الروايتين أنّ مَنْ أظهر عند الناس أنّه يعبد الله وهو لا يعبده لو خلّي وطبعه، لقىٰ الله وهو ماقت له، فقوله عليه‌السلام: «ويبارز الله بما كرهه» تعبير بما هو لازم المراد مذكور استطراداً لبيان تعرّف حال الموضوع، فمناط المقت هو إظهار العبادة للناس.

واحتمال كون المقت علىٰ سوء سريرته وفساد عزمه خلاف الظاهر.

والحاصل: أنّ المتبادر من الروايتين أنّ عمل المرائي ممقوت عند الله تعالىٰ.

ومنها: ما عن السكوني عن أبي عبد الله عليه‌السلام، قال: «قال رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله: سيأتي علىٰ الناس زمان تخبث سرائرهم وتحسن فيه علانيتهم طمعاً في الدنيا لا يريدون به ما عند ربّهم، يكون دينهم رياءً لا يخالطهم خوف يعمّهم الله بعقاب فيدعونه دعاء الغريق فلا يستجيب لهم»[2].

ومنها: ما عن مسعدة بن زياد عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم‌السلام «أنّ رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله سُئل فيما النجاة غداً؟ فقال: إنّما النجاة في أن لا تخادعوا الله فيخدعكم، فإنّه مَنْ يخادع الله يخدعه ويخلع منه الإيمان، ونفسه تخدع لو يشعر، قيل له: فكيف يخادع الله!؟ قال يعمل بما أمره

---

(١) قرب الإسناد: ٩٢ ـ ٣٠٩/٩٣، الوسائل، الباب ١١ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١٤.

(٢) الكافي ٢: ١٤/٢٩٦، الوسائل، الباب ١١ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٤.

الله ثم يريد به غيره ، فاتّقوا الله في الرياء ، فإنّه الشرك بالله ، إنّ المرائي يدعىٰ يوم القيامة بأربعة أسماء : يافاجر يا كافر يا غادر يا خاسر حبط عملك ، وبطل أجرك ، فلا خلاص لك اليوم ، فالتمس أجرك ممّن كنت تعمل له »[1].

ومنها : رواية علي بن جعفر عن أخيه موسىٰ عليه السلام ، قال : « قال رسول الله صلى الله عليه وآله : يؤمر برجال إلىٰ النار ـ إلىٰ أن قال ـ فيقول لهم خازن النار : يا أشقياء ماكان حالكم ؟ قالوا : كنّا نعمل لغير الله ؛ فقيل : لتأخذوا ثوابكم ممّن عملتم له »[2].

وقد ورد في الأخبار المستفيضة بل المتواترة معنىٰ أنّ المرائي مشرك :

مثل : قوله عليه السلام : « مَنْ عمل للناس كان ثوابه علىٰ الناس ، يا زرارة[3] كلّ رياء شرك » وقال : « قال الله عزّ وجلّ : مَنْ عمل لي ولغيري فهو لمن عمل له »[4].

وعن أبي جعفر عليه السلام « لو أنّ عبداً عمل عملاً يطلب به وجه الله والدار الآخرة ، وأدخل فيه رضىٰ أحد من الناس ، كان مشركاً »[5].

---

(١) عقاب الأعمال : ٣٠٣ ـ ١/٣٠٤ ، الوسائل ، الباب ١١ من أبواب مقدّمة العبادات ، الحديث ١٦.

(٢) عقاب الأعمال : ١/٢٦٦ ، الوسائل ، الباب ١٢ من أبواب مقدّمة العبادات ، الحديث ١.

(٣) في المحاسن : يايزيد.

(٤) المحاسن : ١٣٥/١٢٢ ، الوسائل ، الباب ١١ من أبواب مقدّمة العبادات ، ذيل الحديث ١١.

(٥) المحاسن : ١٣٥/١٢٢ ، الوسائل ، الباب ١١ من أبواب مقدّمة العبادات ، الحديث ١١.

وقد ورد في تفسير قول الله عزّ وجلّ، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «سُئل رسول الله صلى الله عليه وآله عن تفسير قول الله عزّ وجلّ: ﴿**فَمَنْ كان يرجو لقاء ربّه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربّه أحداً**﴾[1] فقال: مَنْ صلّىٰ مراءاة الناس فهو مشرك ـ إلىٰ أن قال ـ: ومَنْ عمل عملاً ممّا أمر الله به مراءاة الناس فهو مشرك ولا يقبل الله عمل مراء»[2].

ودلالة هذه الأخبار الكثيرة علىٰ بطلان عمل المرائي ـ علىٰ ما يتفاهم منها عرفاً ـ لا تقصر عن دلالتها علىٰ الحرمة، فلا حاجة في إثبات المطلوب إلىٰ التشبّث باستحالة كون العبادة حراماً.

هذا، مضافاً إلىٰ الأخبار الكثيرة المستفيضة الناهية عن الرياء والسمعة المعلّلة بأنّ مَنْ عمل لغير الله وكّله الله إلىٰ من عمل له[3]، أو إلىٰ عمله[4]، وأنّ العمل الذي يراد به الناس كان ثوابه علىٰ الناس[5]، وأنّ الله تعالىٰ لا يقبله إلّا إذا كان خالصاً له[6]، إلىٰ غير ذلك من الأخبار الكثيرة الصريحة في كون عمل المرائي مردوداً غير مقبول عند الله.

والمتبادر من ردّ العمل وعدم قبوله ـ علىٰ ما يفهمه العرف ـ بطلان العبادة لو لم نقل باستلزامه ذلك عقلاً، كما لا يخفىٰ وجهه.

---

(١) سورة الكهف ١٨: ١١٠.
(٢) تفسير القمّي ٢: ٤٧، الوسائل، الباب ١١ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١٣.
(٣) الكافي ٢: ١/٢٩٣، الوسائل، الباب ١١ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٦.
(٤) الكافي ٢: ١٧/٢٩٧، الوسائل، الباب ١١ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١٠.
(٥) الكافي ٢: ٣/٢٩٣، الوسائل، الباب ١١ من أبواب مقدّمة العبادات، ذيل الحديث ١١.
(٦) الزهد: ١٦٧/٦٣، الوسائل، الباب ١٢ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١١.

فما عن السيّد ـ ﷺ ـ من أنّ عمل المرائي صحيح مُسقط للأمر ولكنّه غير مقبول عند الله[١]؛ لأنّ الصحّة أعمّ من القبول، كما يدلّ عليه قوله تعالىٰ: ﴿**إنّما يتقبّل الله من المتّقين**﴾[٢] وغيره من الآيات، ضعيف في الغاية؛ إذ ـ بعد تسليم إمكان عدم القبول مع كون المأتي به موافقاً للمأمور به، وجواز سقوط الأمر العبادي مع كون العمل مردوداً حال كون المكلّف متمكّناً من إيجاد الفعل ثانياً ـ يتوجّه عليه أوّلاً ما عرفت من ظهور عدم القبول عرفاً في بطلانه.

وأمّا القبول في الآية: فلعلّ المراد منه ـ والله العالم ـ هو القبول الكامل الحسن الموجب لمزيد الأجر وارتفاع الدرجة، لا القبول الذي يقابله الردّ ـ كما هو ظاهر أخبار الباب بل صريحها ـ حتىٰ ينافي عدمه لقاعدة الإجزاء التي يستقلّ بها العقل، أو أنّ المراد من القبول معناه الحقيقي.

ووجه عدم قبول أعمال غير المتّقين: عدم استيفاء عملهم غالباً شرائط التكليف، فتكون أعمالهم غالباً من قبيل صدقة السارق وصلاة الغاصب، وقد ورد في الخبر أنّ المراد من المتّقين هم الشيعة[٣]، فتخرج الآية علىٰ هذا التقدير من معرض الاستشهاد.

وكيف كان، فلا يجوز رفع اليد عن المحكمات بالمتشابهات.

هذا، مضافاً إلىٰ ما عرفت من دلالة الأخبار السابقة علىٰ البطلان

---

(١) حكاه عنه العاملي في مفتاح الكرامة ١: ٢٢٢، وانظر: الانتصار: ١٧.

(٢) سورة المائدة ٥: ٢٧.

(٣) تفسير العيّاشي ١: ١/٢٦؛ تفسير البرهان ١: ٥/٥٣.

بشهادة العرف وحكومة العقل.

والقول بجواز اجتماع الأمر والنهي لا يجدي في المقام؛ فإنّ المسألة من قبيل النهي في العبادة، كما أشرنا إليه إجمالاً، وستعرف تفصيله إن شاء الله، ولم يقل أحد بالجواز فيها.

ودعوىٰ أنّ المحرّم هو قصد المرائي لا فعله، فليس المأمور به متعلّقاً للنهي، **يكذّبها** الأخبار السابقة الظاهرة في كون العمل محرّماً مكتوباً في سجّين.

مضافاً إلىٰ شهادة العرف واللغة بأنّ الرياء هو العمل الذي يقصد به المدح لا القصد المجرّد.

هذا، مع أنّ قصد المرائي ينافي الإخلاص، كما عرفت في المباح، فكيف يصحّ القول بصحّة عمل المرائي علىٰ إطلاقه!؟

نعم، لو تعلّق قصده بالرياء في خصوصيّات العمل، لا يخلو قوله عن وجه علىٰ هذا التقدير، فتأمّل.

ثمّ إنّ المحصّل من مجموع الأخبار: أنّ العمل الذي يوجد في الخارج بعنوان الإطاعة لله تعالىٰ، لو كان الباعث علىٰ حصوله بهذا العنوان إرادة إراءة الغير، باطل ومحرّم، سواء كانت الإرادة سبباً مستقلّاً في البعث أو كان لها مدخليّة في ذلك.

وبعبارة أُخرىٰ: أنّ غاية ما يستفاد من الأخبار أنّ قصد إراءة الغير وإظهار الكمال لديهم في العبادة مفسد للعبادة، وموجب لحرمتها، وأمّا

حرمة ما عدا ما ذُكر فلا تكاد تظهر من شيء من أخبار الباب .

وحينئذٍ فإن قلنا بأنّ المتبادر من الرياء في إطلاقات الشارع وعرف المتشرّعة هو هذا المعنىٰ الذي ادّعينا استفادته من الأخبار ـ كما يؤيّده ظاهر ما عن بعض علماء الأخلاق في تفسير الرياء من أنّه طلب المنزلة عند غيره تعالىٰ بالعبادة[1] ـ فلا إشكال ، وإلّا فلو قلنا بأنّ الرياء يطلق لغةً وعرفاً علىٰ مطلق الفعل الذي يراد به إراءة الغير ، فيقيّد موضوع الحكم بالقيود المذكورة ، أعني تخصيص الحرمة بالرياء في العبادة من حيث كونها عبادةً حال كونه مؤثّراً في حصول أصل الفعل أو كيفيّاته وخصوصيّاته بأن كان سبباً أو جزءاً من السبب لا مطلق الرياء ولا الرياء في العبادة من غير جهة كونها عبادةً ، كما لو قصد بقيامه في صلاته النظر إلىٰ متاع صديقه ليوصف بذلك بحسن الصداقة وشدّة الاهتمام في حفظ أموال الصديق ، ولا الرياء التبعي الذي لا تأثير له في العمل أصلاً ؛ لقصور أخبار الحرمة عن شمول غير المذكور ، وعدم دليل فيما عداه علىٰ الحرمة لو لم يكن علىٰ عدمها ؛ إذ لا عموم في المقام بحيث يمكن استفادة حكم الرياء في غير العبادة منه .

وقوله عليه السلام في الرواية المتقدّمة[2] : «يا زرارة كلّ رياء شرك» لا يدلّ علىٰ العموم ؛ لوجوب تقييده بالعبادات بقرينة حمل الشرك عليه ؛ لأنّ حمل الشرك علىٰ مطلق الرياء بحيث يعمّ غير العبادات لا يستقيم إلّا بإرادة

---

(١) حكاه عنه الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ٩٧، وانظر: المحجّة البيضاء ٦: ١٤٨، وجامع السعادات ٢: ٣٧٣.

(٢) تقدّمت في ص ٢٢٢.

التشبيه في المبغوضية ، أو بارتكاب التأويل ، بدعوىٰ : أنّ المرائي حيث اتّخذ إلٰهه هواه ، فقد جعل مع الله إلهاً آخر ، فهو مشرك بهذا الاعتبار .

ولكنّك خبير بما في هذا التوجيه من مخالفة الظاهر ؛ لأنّ ظاهر حمل الشرك علىٰ الرياء كون العمل المأتي به رياءً بنفسه شركاً ، أي مأتياً به لله تعالىٰ ولغيره ، فيجب أن يكون مورده العبادة ؛ لأنّها هي التي يكون الرياء فيها شركاً ، سواء كان الرياء جزء سبب الفعل أو تمامه .

أمّا علىٰ الأوّل : فواضح .

وأمّا علىٰ الثاني : فلوقوع ظاهر العمل لله تعالىٰ ، وباطنه للغير .

هذا ، مع أنّ سوق الرواية يشهد بذلك ؛ فإنّ المقصود بقوله عليه‌السلام : «مَنْ عمل للناس كان ثوابه علىٰ الناس»[1] هو أن يأتي بعبادة الله للناس ، وإلّا فهو من قبيل إظهار البديهي ، فقوله بعد ذلك : «يا زرارة كلّ رياء شرك» مسوق لبيان مفسدة أُخرىٰ لعمله أعظم من حبط أجره ، والتنبيه علىٰ أنّ مطلقه مندرج في موضوع القضية المذكورة أوّلاً بشهادة قوله عزّ وجلّ : «مَنْ عمل لي ولغيرى فهو لمن عمل له»[2] .

ثمّ ، لو سلّمنا عموم الرياء ، وفسّرنا الشرك بما يناسب العموم ، نقول: لا دليل علىٰ حرمة الشرك بهذا المعنىٰ ، غاية الأمر دلالة الرواية علىٰ اعتبار الإخلاص في صحّة العبادة وبطلانها بسبب الرياء ، وعدم كون عمل المرائي مقبولاً عند الله تعالىٰ ، وأمّا حرمة الفعل بحيث يعاقب عليه فلا تستفاد

(١ و ٢) تقدّما مع الإشارة إلىٰ مصادرهما في ص ٢٢٢ .

من هذه الرواية ، كيف ولو بنينا علىٰ حرمة الرياء في سائر الأعمال ، للزم كون أغلب أعمال أكثر أرباب الكمالات حراماً حيث لا يقصدون بعملهم إلّا إظهار كمالاتهم ؛ تحصيلاً للمنزلة عند الناس ، ولايعدّ عملهم من المنكرات عند المتشرّعة ، مع أنّها لو كانت محرّمةً ، لكانت حرمتها ـ لعموم البلوى بها ـ كحرمة الغيبة والكذب معروفة عند العوام ، فضلاً عن العلماء .

فالإنصاف أنّه لا ريب في نفي حرمته شرعاً في غير العبادات وإن كان مذموماً في الغاية لكونه ناشئاً من حبّ الجاه الذي ينبغي التحرّز عنه كغيره من المهالك التي تصدّى لبيانها علماء الأخلاق .

وأمّا اعتبار قيد الحيثية في موضوع الحرمة : فلانصراف ما دلّ علىٰ الحرمة ، بل صراحة أغلبها في ذلك ، كما لايخفىٰ علىٰ المتأمّل ، بل وكذا مادلّ علىٰ أنّ مَنْ عمل للناس كان ثوابه علىٰ الناس ، وأنّ الرياء شرك ، وأنّ المرائي مشرك ، وأنّ عمله غير مقبول عند الله تعالىٰ ؛ لظهور الجميع في وقوع العمل للغير بالعنوان الذي يقع به لله تعالىٰ بقرينة ذكر الثواب وانصراف لفظ «الرياء» و «الشرك في العبادة» إليه .

وأمّا الرياء التبعي الذي لا تأثير له في حصول الفعل وخصوصياته : فلا تأمّل في قصور الأخبار عن إفادة حرمته وإبطاله للعبادة ، بل التأمّل في صدق الرياء عليه ؛ لأنّ صدق كون العمل رياءً فرع استناده إليه وتأثيره فيه .

ومجرّد السرور برؤية الغير وازدياد الشوق بها وقصد حصولها من دون أن يؤثّر في العمل لا يسمّىٰ رياءً في العرف واللغة .

هذا ، مع أنّ المتّبع هو أخبار الباب ، وهي مخصوصة بما إذا كان

العمل للغير، كما هو مفاد أغلبها، وكان الغير شريكاً في العمل ، كما يستفاد من بعضها، أو كان له مدخلية في حصول الفعل على ما يظهر من بعض آخر، ولاريب أنّ مدخليّته في حصول الفعل من دون أن يكون من أجزاء علّته غير معقولة. وكونه جزءاً خلاف فرض التبعيّة.

فما في عبارة شيخنا المرتضىٰ ﷺ ـ من الاستشكال في الفرض المزبور؛ نظراً إلىٰ إطلاق قوله عليه السلام في صحيحة زرارة، المتقدّمة[1]: «ثم أدخل فيه رضىٰ أحد من الناس» حيث قال: يصدق علىٰ مثل ما نحن فيه؛ لأنّ الفعل مستند إلى الداعي المتأكّد، فللمؤكّد دَخْلٌ في هذا الداعي الشخصي[2] ـ لا يخلو عن نظر.

توضيحه: أنّه لايعقل المدخليّة إلّا أن يكون تصوّر رؤية الغير ـ كتصوّر امتثال الأمر ـ باعثاً علىٰ تحريك الأعصاب والعضلات لتحصيل الفعل، ولازمه أن يكون قصد حصول كلٍّ من الغايتين في عرض الآخر، وهذا ينافي فرض التبعيّة بالمعنىٰ الذي تقدّم في المباح. وأمّا فرض التبعيّة بالمعنىٰ المتقدّم فلا يتمّ إلّا فيما إذا كان الباعث علىٰ العمل مجرّد تصوّر أمر الشارع، وإرادة امتثاله من حيث هو مع الالتفات إلىٰ حصول غاية أُخرىٰ محبوبة للمكلّف مترتّبة علىٰ العمل حال كونه مسروراً بحصول تلك الغاية المحبوبة له الموجبة لمزيد الشوق في امتثال الأمر من دون أن يكون لحصولها مدخليّة في حصول الفعل وجوداً وعدماً، وإلّا للزم بطلان

---

(١) تقدّمت في ص ٢٢٢.

(٢) كتاب الطهارة: ٩٦.

العبادة بالضميمة التبعية المباحة أيضاً؛ لمنافاته للإخلاص المعتبر في صحّتها، مع أنّه - قدّس سرّه - صرّح في المباح بعدم منافاته له[1].

وبما ذكرنا ظهر أنّ تسمية هذا القصد التبعي إرادةً وقصداً مسامحة؛ لأنّ الإرادة هو الشوق المؤكّد الموجب لتحريك الأعصاب والعضلات، وهذا القصد التبعي ليس بهذه المثابة، بل هو من مقولة الشوق والمحبّة، لا من سنخ الإرادة.

نعم، له شأنية صيرورته جزءاً من السبب واندراجه في سنخ الإرادة لو طرأ على الباعث الأصلي ما يزاحمه في البعث لولا انضمامه إلى هذا الشوق والمحبّة، إلّا أنّه في هذا الفرض يخرج عن فرض التبعيّة، وأمّا بدون عروض المزاحم فلا يكون ذلك إلّا مجرّد المحبّة والسرور الموجب لازدياد الشوق من دون أن يكون لزيادته تأثير في حصول الأثر.

وقد ورد نفي البأس عن مثل ذلك في حسنة زرارة، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام: عن الرجل يعمل العمل من الخير فيراه الإنسان فيسرّه ذلك، فقال: «لابأس ما من أحد إلّا ويحبّ أن يظهر [له] للناس الخير إذا لم يكن يصنع ذلك لذلك»[2].

ومن المعلوم أنّ الرياء إنّما يكون تبعيّاً إذا لم يكن يصنع ذلك لذلك، وإلّا فهو جزء من السبب أو سبب مستقلّ، كما لايخفى.

---

(١) كتاب الطهارة: ٩٥.

(٢) الكافي ٢: ١٨/٢٩٧، الوسائل، الباب ١٥ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١، ومابين المعقوفين من المصدر.

ولا ينافي ما ذكرناه قوله عليه السلام : «للمرائي ثلاث علامات : ينشط إذا رأىٰ الناس ، ويكسل إذا كان وحده ، ويحبّ أن يحمد في جميع أموره»[1] ضرورة كون كلّ واحدة من العلائم علامة في الغالب لا من اللوازم التي لا تنفكّ ، وإلّا لعارضها الحسنة السابقة وغيرها من الروايات الأخر .

هذا، مع أنّ النشاط برؤية الناس يستلزم غالباً تغيير الكيفيّة ، فلا ينفكّ غالباً عن المدخليّة في التأثير ، والرواية منزّلة علىٰ الغالب ، والكلام في فرض عدم التأثير .

وليعلم أنّه لا فرق في بطلان العمل بالرياء بين حصول قصده من أوّل العمل أو في أثنائه لو تشاغل بجزء منه واقتصر عليه ؛ لأنّ بطلان الجزء يستلزم بطلان الكلّ بديهة ، وأمّا لو لم يتشاغل بشيء من الأجزاء حال عروض قصد الرياء وأتىٰ بباقي الأجزاء بعد زوال قصد الرياء ، فلا ينبغي التأمّل في صحّة العمل .

وما يتراءىٰ من منافاته لما ذكروه من اعتبار استدامة النيّة حكماً إلىٰ آخر العمل ، ففيه ما سيجيء توضيحه من أنّ المراد اعتبارها حال الاشتغال بأجزاء العمل حتىٰ لا يكون شيء منها لا عن نيّة ، لا أنّ نيّة رفع اليد عن الوضوء في أثناء الوضوء ـ كالحدث ـ مبطل للوضوء ، ومخرج للأجزاء السابقة عن قابليّة الإتمام ، وأمّا لو تشاغل بجزء منه وارتدع عن قصده وتداركه قبل فوات محلّه ، فالأقوىٰ أيضاً صحّته لو لم يكن التدارك مُخلّاً من جهة أُخرىٰ ، كفوات الموالاة في الوضوء أو الزيادة العمديّة في

---

(١) الكافي ٢ : ٨/٢٩٥ ، الوسائل ، الباب ١٣ من أبواب مقدّمة العبادات ، الحديث ١ .

الصلاة لو قلنا بعموم أدلّتها لمثل المقام.

ودعوىٰ أنّه يصدق في الفرض أنّه أشرك مع الله تعالىٰ غيره في العمل، وأدخل رضى أحد من الناس فيه، وأنّ رفع اليد عن الجزء المأتيّ به رياءً وتداركه لا يؤثّر في رفع الصدق المزبور بعد تحقّقه، **مدفوعة أوّلاً**: بمنع عدم تأثير رفع اليد والتدارك في نفي الصدق، فإنّهما بمنزلة تبديل الجزء الفاسد في المركّبات الخارجيّة، الموجب لالتيام المركّب ممّا عداه، فبعد رفع اليد والتدارك يلتئم المركّب ممّا عداه، ولايصدق علىٰ ماعداه شيء من الخبرين.

وثانياً: بما سنوضّحه فيما بعد إن شاء الله من أنّ معروض البطلان أوّلاً وبالذات هو الجزء، وبطلان الكلّ مسبّب عنه من حيث النقيصة، ولازمه صحّة المركّب علىٰ تقدير التدارك.

ولو راءىٰ في بعض الأجزاء التي لا مدخليّة لها في قوام الماهيّة، بل هي من محسّنات الفرد، بأن كان جزءاً مستحبّياً للماهيّة المأمور بها منشأً لصيرورة الفرد المشتمل عليه أفضل الأفراد، فقد يقال: ببطلان العبادة المشتملة عليه؛ نظراً إلىٰ صدق الروايتين المتقدّمتين علىٰ الفرد الموجود في الخارج؛ لصحّة قولنا: إنّه أدخل في هذا العمل رضى أحد من الناس، وأشرك مع الله تعالىٰ غيره فيه.

ولكنّ الأظهر: الصحّة أيضاً؛ لأنّ معروض البطلان أوّلاً وبالذات هو الجزء الريائي، فلو قنت في صلاته رياءً، فكما يصحّ أن يقال: إنّه أشرك مع الله تعالىٰ غيره في صلاته كذلك يصحّ أن يقال: إنّه أشرك في قنوته،

وأدخل فيه رضىٰ أحد ؛ لأن أجزاء العمل أيضاً عمل عند العرف والعقل ، ومن المعلوم أنّ الصلاة والقنوت ليستا مصداقين للعامّ علىٰ سبيل التواطؤ ؛ لاستحالة كون رياء واحد فردين من العامّ ، فصدقه عليهما إنّما هو علىٰ سبيل التشكيك بمعنىٰ أنّ صدقه علىٰ القنوت لذاته ، وعلىٰ الصلاة بواسطته ، ولازمه كون كلّ واحد من الأجزاء بحياله موضوعاً للرواية ، وأن لا تكون مطلوبيّته لذاته أو للغير ملحوظةً في صدقها ، وحينئذٍ نقول : كما يصدق علىٰ القنوت أنّه وقع لغير الله ، أو أشرك فيه رضىٰ أحد كذلك يصدق علىٰ ما عدا القنوت من التكبيرة والفاتحة والركوع والسجود وغيرها من الأجزاء أنّها وقعت خالصة لله تعالىٰ ، فيترتّب عليها أثرها ، وهو : سقوط الأمر الغيري المتعلّق بكلٍّ منها بإيجاده ، والتيام الكلّ بانضمامها ، وسقوط الأمر المتعلّق بماهيّة الكلّ من حيث هي .

نعم ، أثر وقوع القنوت رياءً عدم انضمامه إلىٰ سائر الأجزاء ، وعدم سقوط الأمر المتعلّق به بفعله ، وعدم حصول الامتثال للأمر المتعلّق بالفرد الأفضل ، إلّا أنّ امتثال هذا الأمر كامتثال أمره الغيري غير لازم ، وإلّا لما جاز تركه اختياراً ، وهو خلاف الفرض .

ودعوىٰ : أنّ المراد من العمل في الروايات الأعمال المستقلّة التي تعلّق بها أمر نفسي مع أنّها بلا بيّنة يعتدّ بها ، **يكذّبها** شهادة العرف بصدقها علىٰ أجزاء العمل ، خصوصاً فيما لو كان للأجزاء عناوين مستقلّة ملحوظة بنظر العرف .

أترىٰ هل يتوهّم أحد من أهل العرف ممّن سمع هذه الروايات أنّه

يجب علىٰ مَنْ قصد بجزء من أعمال حجّه الرياء إعادة حجّه في العام المقبل بمجرّد إفساد الجزء مع إمكان التدارك، أم لا يحكمون إلّا بوجوب إعادة هذا الجزء؟

وكذا لو سُئل عن منشأ بطلان صلاة مَنْ قصد الرياء بركوعها؛ فإنّهم يعلّلونه بوقوع الركوع رياءً، وسببيته للبطلان، لا بوقوع الرياء في الصلاة.

وإلىٰ ما ذكرنا يرجع ما أفاده شيخنا المرتضىٰ ـ ﷺ ـ في ردّ تخيّل البطلان بالتقريب المتقدّم بقوله: ويدفعه أنّه يصدق أيضاً أنّه أتىٰ بأقلّ الواجب تقرّباً إلىٰ الله تعالىٰ، ومقتضىٰ ذلك إعطاء كلّ مصداق حكمه، فالمركّب من حيث إنّ الجزء المستحب داخل في حقيقته متروك فاسد ليس له ثواب، ويستحقّ عليه العقاب باعتبار جزئه، وما عدا ذلك الجزء من حيث إنّه مصداق للكلّي أتىٰ به تقرّباً صحيح علىٰ أحسن الأحوال[1]. انتهىٰ كلامه رفع مقامه.

وقد ظهر لك ممّا تقدّم: أنّه لا فرق في حرمة العبادة وبطلانها بالرياء بين تعلّقه بنفس ماهيّتها أو بعوارضها المشخّصة وأوصافها المنتزعة منها.

نعم، لا يؤثّر فيها قصد الرياء في الأوصاف المتصادقة عليها، المنتزعة من موجود آخر خارج من حقيقتها، كاستقبال القبلة في الوضوء والتحنّك في الصلاة.

(١) كتاب الطهارة: ٩٦ ـ ٩٧.

ووجهه واضح ؛ لأنّ النهي عن الصفة مرجعه إلىٰ النهي عمّا به تتحقّق تلك الصفة ، وهو خارج من المأمور به في الفرض ، فلا يؤثّر فيه ، والله العالم .

وأمّا السمعة ـ وهي أن يقصد بالعمل سماع الناس فيعظم رتبته عندهم ـ فهي كالرياء في جميع ما تقدّم ، بل هي من أفراده بناءً علىٰ تفسير الرياء بما تقدّم[1] ، عن بعض علماء الأخلاق .

وكيف كان فلا إشكال في حكمها ؛ لعموم أكثر الأخبار المتقدّمة ، وخصوص بعضها المصرّحة بلفظ السمعة .

وأمّا العجب ، فهو علىٰ ما ذكره بعض علماء الأخلاق : إعظام النعمة والركون إليها مع نيسان إضافتها إلىٰ المنعم[2] ، ولابدّ من أن يعمّم النعمة في كلامه بحيث يعمّ مطلق مايحسبه المعجب نعمةً وفضيلةً وإن لم يكن الأمر كما ظنّه في نفس الأمر حتىٰ لا ينتقض التعريف بالقبائح التي يرتكبها الجهّال ويزعمونها رجوليّةً وكمالاً وهم معجبون بها .

ونظيرها العبادات الفاسدة التي يعجب بها العامل وهو يحسب أنّه يحسن صنعاً .

وكذا لا ينتقض في غير الأعمال بعجبه بما يظنّه فضيلةً وهو في الحقيقة رذيلة ، كما لو أعجبه انتسابه إلىٰ بعض الظلمة والفسّاق أو رأيه

---

(١) تقدّم في ص ٢٢٦ .

(٢) أنظر : المحجّة البيضاء ٦ : ٢٧٦ .

الخطأ الذي يحسبه علماً شريفاً دقيقاً لم يسبقه إليه أحد، إلىٰ غير ذلك من مواضع الغرور.

وكيف كان، فلا شبهة في أنّ العجب مطلقاً من المهلكات، سواء تعلّق بالعبادة أم بغيرها؛ لكونه من أعظم أسباب الكبر الذي خطره أكثر من أن يحصىٰ؛ ضرورة أنّ المعجب يرىٰ نفسه عظيمةً بواسطة ما أعجبه، بل قد يكون العجب مسبّباً عن الكبر، كما لو ظنّ العامل نفسه صاحب تقوىٰ ويقين، فيرىٰ مثقال ذرّة من عمله خيراً من ملء الأرض من عبادة غيره[1]، فلأجل ذلك يرىٰ عبادته من حيث كونها صادرةً عنه عظيمة، فيستعظم عمل نفسه ويستحقر عبادة غيره، عكس ما هو من أوصاف المؤمنين.

قال بعض العارفين في وصف العجب: إنّه نبات حبّه الكفر، وأرضه النفاق، وماؤه البغي، وأغصانه الجهل، وورقه الضلالة، و ثمره اللعنة والخلود في النار.

ومن إفادته الكبر ونسيان الذنوب والغرور والفتور في السعي في رفع المنقصة.

وكفىٰ بها في كونه من المهالك إلّا أنّه مع ذلك لا ينبغي التأمّل في

---

(١) إشارة إلىٰ ما روي عن النبي ﷺ أنّه قال: «حبّذا نوم الأكياس وفطرهم كيف يغبنون سهر الحمقىٰ واجتهادهم، ولمثقال ذرّة من صاحب تقوىٰ ويقين أفضل من ملء الأرض من المغترّين (منه).

وانظر: المحجّة البيضاء ٢: ١٣٦، وإحياء علوم الدين ١: ٢٣٦، وفيهما عن أبي الدرداء.

عدم كونه حراماً شرعيّاً بحيث يعقاب عليه من حيث هو في غير العبادات، وأمّا فيها فخطره أعظم، ومفسدته أشدّ؛ لمنافاته للخضوع والخشوع والتذلّل لله تعالىٰ، التي هي غاية أمر العباد بالعبادات، ومزاحمته للفوز إلىٰ مقام العبودية لله تعالىٰ، التي هي غاية الغايات، واستلزامه المناقشة في الحساب، التي لا يسلم منها أحد، كما يشهد بها الاعتبار، وتستشمّ من بعض الأخبار.

مضافاً إلىٰ ماورد في غير واحد من الأخبار من ذمّه، ولذا وقع الكلام فيه فيما يتعلّق منه بالعبادات في مقامين: أحدهما: في حرمته شرعاً، والآخر: في بطلان العبادة به.

وقد ظهر لك ممّا تقدّم: أنّ العجب في العبادة عبارة عن إعظام العبادة، وأمّا رؤية الإنسان نفسه عظيمةً فهي كبر متولّد من العجب.

فما ذكره بعض السادة المعاصرين من أنّ العجب بالعبادة: أن يجد العامل نفسه عظيمة بسبب عمله مبتهجة به خارجةً من حدّ التقصير لا الابتهاج بتوفيق الله تعالىٰ وتأييده للعمل، لا يخلو عن مسامحة.

نعم، لا يبعد دعوىٰ أنّ إعظام النفس بالعمل أيضاً من مصاديق العجب بنحو من الاعتبار، لا أنّ العجب منحصر فيه، كما هو ظاهر التعريف.

ثم إنّه لو انضمّ إلىٰ عجبه بالعمل المنّةَ علىٰ الله تعالىٰ، أو تعجّب من تأخير إجابة الله دعاءه وتوقّع منه تعالىٰ سرعة الاستجابة، سمّي ذلك منه إدلالاً؛ علىٰ ماشهد به البعض المتقدّم ذكره في ذيل عبارته

المتقدّمة[١].

وكيف كان، فنقول في تحقيق المقام: إنّه قال في الجواهر: وربما ألحق بعض مشايخنا العجب المقارن للعمل بالرياء في الإفساد، ولم أعرفه لأحد غيره، بل قد يظهر من الأصحاب خلافه؛ لمكان حصرهم المفسدات، وذكرهم الرياء وترك العجب مع غلبة الذهن إلىٰ الانتقال إليه عند ذكر الرياء.

نعم، هو من الأمور القبيحة والأشياء المحرّمة المقلّلة لثواب الأعمال[٢]. انتهىٰ.

وقال السيّد المعاصر: لا ينبغي التأمّل في حرمته؛ لأخبار كثيرة:

منها: أنّ الذنب خير منه، وأنّ المدلّ لا يصعد عمله، وأنّ ترك العمل خير منه مع العجب، وأنّ سيّئة تسوؤك خير من حسنة تعجبك، وأنّه من المهلكات[٣].

ومنها: قال إبليس: إذا استمكنت من ابن آدم في ثلاثة لم أُبال ما عمل فإنّه غير مقبول منه: إذا استكثر عمله ونسي ذنبه ودخله العجب[٤].

وفي حديث أبي عبيدة: يأتيه من ذلك ما فيه هلاكه؛ لعجبه بأعماله ورضاه عن نفسه، فيتباعد عنّي وهو يظنّ أنّه يتقرّب إليّ[٥]. إلىٰ غيرها

(١) تقدّمت في ص ٢٣٦.

(٢) جواهر الكلام ٢: ١٠٠.

(٣) أنظر: الكافي ٢: ٣١٣ ـ ٣١٤، باب العجب.

(٤) الخصال: ٨٦/١١٢.

(٥) التمحيص: ١١٥/٥٧.

من الأخبار.

وأمّا بطلان العبادة به ففي مصابيح جدّي العلّامة: لا يبطل بالعجب وإن حرم.

ثمّ حكى عن الجواهر[1] نسبته إلىٰ ظاهر الأصحاب، إلىٰ أن قال: لكنّ البطلان قويّ جدّاً؛ لظهوره من أخباره، سواء كان مقارناً للعمل أو متقدّماً باقياً إلىٰ حال التلبّس، بل ولو متأخّراً عنه بعد الفراغ؛ لأنّ إبطاله ليس بجعله غاية كالرياء حتىٰ لا يعقل تعلّقه بالماضي، فيكون من الشرط المتأخّر.

ثمّ وجّه الأخبار في ذيل كلامه بما لا ينافي الصحّة.

وردّ توجيهه: بمخالفته للظاهر، وعدم المقتضي لصرف الأخبار عن ظاهرها؛ لعدم العلم بإعراض الأصحاب عنها. انتهىٰ.

وليت شعري ما صنع بالشرط المتأخّر حتىٰ أذعن بإبطال العجب المتأخّر زاعماً أنّه منه، مع أنّ استحالة تأثير المتأخّر في وجود المتقدّم فطريّ، والموارد التي يتراءىٰ ثبوته فيها ـ كالإجازة في الفضولي بناءً علىٰ الكشف الحقيقي ـ لا بدّ من تأويله بجعل الوصف الموجود في الشيء المنتزع من وجود الشيء المتأخّر دخيلاً فيه، بمعنىٰ الالتزام بأنّ العقد المتعلّق بملك مَنْ جرىٰ في علم الله تعالىٰ أنّه يجيز العقد هو السبب التامّ في النقل لا غير، فلا يكون للإجازة تأثير علىٰ هذا التقدير في النقل، بل

(١) جواهر الكلام ٢: ١٠٢.

هي كاشفة عن وجود الناقل ، ولأجل استحالة تأخّر الشرط عن المشروط وعسر الالتزام بالتوجيه المذكور التزم غير واحد من المتأخّرين بالكشف الحكمي ، وذهب آخرون إلىٰ كونها ناقلةً .

وعلىٰ هذين التقديرين وإن كانت الإجازة مؤخّرةً عن السبب ، إلّا أنّها مقدّمة علىٰ المشروط ، فلا محذور فيه ، ومن المعلوم أنّه لا يمكن ارتكاب مثل هذا التأويل فيما نحن فيه ، بل ولا الالتزام بكون عدم العجب المتأخّر شرطاً في سببية الصلاة السابقة لإسقاط الأمر المتعلّق بها ، كالإجازة في الفضولي علىٰ القول بأنّها ناقلة .

أمّا الثاني : فليس لمجرّد عدم معقولية بقاء الأمر بالكلّ بعد تحقّق تمام أجزائه بشرائطها المعتبرة في نفس الأجزاء ؛ لكونها علّة تامّة للسقوط ، واستحالة انفكاك المعلول عنها ، واشتراط حصوله بشيء آخر ، بل لأجل أنّ توقّف تأثير السبب الناقص على الشرط المتأخّر إنّما يعقل فيما إذا كان الشرط وجوديّاً ذا أثر ، كالإجازة في الفضولي ، لا عدميّاً ، كما في المقام ؛ ضرورة أنّ شرطيّة العدم مرجعها إلىٰ مانعيّة الوجود ، ولا يعقل التمانع بين الشيء وما يتأخّر عنه في الوجود حتىٰ يجعل عدمه شرطاً ، فتأثير العجب المتأخّر ـ كالحدث الواقع عقيب الصلاة في إبطال ما وقع ـ غير معقول .

نعم ، يعقل أن يكون رافعاً لأثره وموجباً لحبط العمل ، نظير الكشف الحكمي في مسألة الفضولي ، إلّا أنّه لا يمكن الالتزام به ، وكلام الخصم أيضاً مبنيّ علىٰ عدمه .

وأمّا عدم إمكان ارتكاب التأويل المذكور بدعوى اختصاص الصحّة بصلاة مَنْ لا يعرضه العجب فيما بعدُ فوجهه واضح ؛ لأنّ الأمر بالصلاة مطلق ، فلا يعقل اختصاص الصحّة بفعل بعض دون بعض ؛ لأنّ الأمر يقتضي الإجزاء عقلاً .

ودعوىٰ : أنّ حصول العجب فيما بعدُ كاشف عن فقد شرط وجودي أو عدمي معتبر في ماهيّة الصلاة ، لا أنّ الصفة الانتزاعية معتبرة حتىٰ يتوجّه ما ذكر ، **مدفوعة**: بأنّ تقييد الواجب المطلق بما لا طريق للمكلّف إلىٰ إحرازه حال الفعل تكليف بما لا يطاق .

سلّمنا إمكان ذلك ، ولكنّه خلاف ظاهر الأدلّة بعد تسليم دلالتها ؛ لأنّ مفادها أنّ نفس العجب سبب للبطلان ، لا أنّ الوصف الانتزاعي ـ وهو كون المكلّف بحيث لا يعرضه العجب أو ما هو ملزوم لذلك ـ شرط في الصحّة .

وكيف كان ، فلا شبهة في فساد هذا القول ؛ لاستلزامه بطلان عبادة مَنْ صرف طول عمره في عبادة الله تعالىٰ خالصاً مخلصاً لوجهه الكريم بمجرّد حصول العجب بأعماله السابقة ، فيجب عليه إعادتها بعد التوبة ، فيكون العجب علىٰ هذا التقدير أشدّ تأثيراً في إحباط العمل من الارتداد ، وهو بديهيّ البطلان ، فضلاً عن مخالفته للإجماع .

وأمّا العجب المقارن للعمل ، سواء حصل في ابتداء العمل أو طرأ في الأثناء ، فقد سمعت من الجواهر أنّ ظاهر الأصحاب عدم كونه مفسداً ،بل لم يعرف قائلاً بخلافه إلّا بعض مشايخه .

نعم، قد يستظهر من الأخبار السابقة: بطلان العمل به.

ويؤيّده ما في بعض الأدعية من قوله عليه السلام: «لا تفسد عبادتي بالعجب»[١].

ولكن في الاستظهار نظر ظاهر؛ لظهور الجميع في كون العجب موجباً لنقص العامل، وعدم قابليته لتأثير العبادة فيه، لا سبباً لكون العمل فاقداً لشرائط الصحّة.

هذا، مع أنّ إطلاق الأخبار يعمّ العجب المتأخّر، وقد عرفت امتناع كونه مفسداً للعمل السابق حقيقةً، فلابدّ من حمل الأخبار على معنىً يصحّ إثباته للعجب المتأخّر، ككونه موجباً لحبط العمل إن أمكن الالتزام به، أو مانعاً من تأثير العبادة في رفع الدرجة والفوز إلى المقامات العالية أو غيرهما من المعاني المحتملة.

وتخصيصها بالعجب المقارن خلاف ما يشهد به جُلّ الأخبار، كما لايخفىٰ.

وفي الجواهر بعد أن ذكر الأخبار التي يتوهّم ظهورها في كون العجب مفسداً للعمل، قال: والكلّ كما ترىٰ، وأولىٰ ما يستدلّ به لذلك: مارواه يونس بن عمّار عن الصادق عليه السلام، قال: قيل له وأنا حاضر: الرجل يكون في صلاته خالياً، فيدخله العجب، فقال عليه السلام: «إذا كان أوّل صلاته بنيّة يريد بها ربّه فلا يضرّه مادخله بعد ذلك، فليمض في صلاته،

---

(١) الصحيفة السجّادية، دعاء (٢٠) مكارم الأخلاق.

وليخسأ[١] الشيطان»[٢] فإنّه بالمفهوم دالّ علىٰ المطلوب.

ويدلّ أيضاً بالمنطوق علىٰ عدم الإفساد لو وقع في الأثناء وبالأولىٰ الواقع بعده[٣]. انتهىٰ.

واعترض السيّد المتقدّم علىٰ استدلاله بالمنطوق علىٰ عدم الإفساد: بقوله: وفيه ظهور الخبر في إرادة ما يعرض في الأثناء من الهواجس والخواطر وإن كان رياءً أو سمعة، كما هو مقتضىٰ عموم كلمة «ما». انتهىٰ.

وفي الاعتراض نظر ظاهر؛ لأنّ عموم كلمة «ما» علىٰ تقدير تسليمه لا يقتضي تخصيص المورد.

ودعوىٰ: أنّ العجب الطارئ غالباً من الهواجس والخطرات لا العجب حقيقة، فيستفاد حكمه من الجواب، ولا يستلزم تخصيص المورد، وأمّا العجب الحقيقي الذي هو ظاهر فرض السائل، فلم يتعرّض الإمام عليه السلام لجوابه؛ لندرته، فيها ما لا يخفىٰ؛ إذ لا شبهة في أنّ العجب الطارئ وكذا ما يحصل بعد العمل لو لم يكن غالباً لا أقلّ من كونه كثيراً، فيقبح إهماله في مقام الجواب، فلا محيص عن الالتزام باستفادة حكمه من جواب الإمام عليه السلام وإن قلنا بظهوره فيما يدّعيه المعترض بدعوىٰ أنّ ترك التعرّض يدلّ علىٰ عدم الإخلال به، وإلّا كان علىٰ الإمام عليه السلام بيانه.

---

(١) يخسأ الشيطان: يسكته صاغراً مطروداً. مجمع البحرين ١: ١٢١ «خسأ».

(٢) الكافي ٣: ٣/٢٦٨، الوسائل، الباب ٢٤ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٣.

(٣) جواهر الكلام ٢: ١٠١ ـ ١٠٢.

نعم، استدلال صاحب الجواهر - قدّس سرّه - لإبطال العجب المقارن للنيّة بمفهوم الرواية لا يخلو عن غفلة؛ لابتنائه على اعتبار مفهوم اللقب وتقديمه على ظاهر المنطوق في الشرطيّة، وهو سببيّة الشرط للجزاء.

بيان ذلك: أنّ مفاد منطوق الرواية أنّه إذا انعقد صلاته بنيّة خالصة لله تعالى، فصلاته صحيحة، ومفهومها: أنّه إذا لم تنعقد صلاته كذلك، فهي غير صحيحة، وقوله عليه السلام: «فلا يضرّه ما دخله بعد ذلك» تفريع على سابقه، فهي جملة خبريّة سادّة مسدّ الجزاء، كقوله تعالى: ﴿إنْ يكفر بها هؤلاء فقد وكّلنا بها قوماً ليسوا بها كافرين﴾[1] وليست بنفسها جزاءً للشرط؛ لعدم صلاحيتها لذلك؛ إذ لو كانت بنفسها الجزاء، للزم انتفاؤه على تقدير انتفاء الشرط، فيكون مفادها أنّ ما يدخله بعد ذلك، يضرّه على تقدير فقد الإخلاص في النيّة، وهو غير صحيح؛ لأنّ التضرّر يحصل على هذا التقدير من فقد الإخلاص، لا من العجب الذي دخله بعدذلك،وليس منطوق الرواية: إن لم يكن العجب في ابتداء العمل فلا يضرّه، حتّى يكون مفهومه: إن كان في ابتداء العمل يضرّه، كما توهّم.

وحينئذٍ نقول: ظاهر الشرطية سببية الإخلاص للصحّة، وسببية عدمه لعدمها ومقتضاه: عدم الإخلال بالعجب المقارن لو لم يكن منافياً للإخلاص، كما أنّ مقتضى مفهومها بطلانها بالعجب إذا كان منافياً له، كما إذا انتهى عجبه إلى أن صلّى لا لمجرّد إرادة الله تعالى، بل لدفع المنقصة

---

(١) سورة الأنعام ٦: ٨٩.

عن نفسه ، وعدم كونه في عداد مَنْ لا يبالي بترك الصلاة ، وغير ذلك من الأغراض الفاسدة المنبعثة عن العجب ، المانعة من الخلوص .

وأمّا قوله عليه‌السلام : «فلا يضرّه ما دخله بعد ذلك» فلا يدلّ علىٰ أنّ ما يدخله قبل ذلك مُضرّ ؛ لعدم الاعتداد بمفهوم اللقب ، خصوصاً فيما كان لذكره نكتة ظاهرة ، كما فيما نحن فيه ؛ لإمكان أن تكون النكتة في ذكره التنصيصَ علىٰ حكم ماهو مفروض السائل .

هذا ، مضافاً إلىٰ معارضته لظهور الشرطيّة في السببيّة المنحصرة .

ثمّ إنّ دعوىٰ شمول الرواية للرياء والسمعة وغيرهما من الهواجس الطارئة في أثناء العمل ممّا لا شاهد عليها ؛ لأنّ عموم الموصول لا يكون إلّا بمقدار قابليّة المحلّ .

ألا ترىٰ أنّه لو سُئل عمّا هو الأحبّ من الرمّانتين ، فقيل : ماكان أكبر ، لا يكون دالّاً علىٰ محبوبيّة كلّ شيء يكون أكبر من غيره ، فظاهر الرواية أنّه لا يضرّه ما دخله بعد ذلك من العجب ، لا مطلق ما يعرض علىٰ القلب .

نعم ، يحتمل قويّاً إرادة العموم ، وكون الرواية مسوقةً لضرب قاعدة كلّيّة يستفاد منها حكم العجب وغيره ، وهي أنّ طوارئ القلب مطلقاً ما لم تكن منافيةً للإخلاص حال الشروع غير مضرّة .

وتخصيص اعتبار الإخلاص بأوّل الصلاة لا لعدم اعتباره فيما عداه ، كيف وهو معتبر فيها مطلقاً ، بل لأجل أنّ الباعث علىٰ إتمام العمل غالباً ما

كان باعثاً علىٰ الشروع، وما يدخله بعد ذلك ويظنّ أنّ له مدخليّةً في الفعل من وساوس الشيطان، كما يشعر به قوله عليه‌السلام بعد ذلك: «وليخسأ الشيطان» فلا تعارض مادلّ علىٰ اعتبار الإخلاص في تمام العمل حتىٰ نحتاج إلىٰ الجمع والترجيح بين الأخبار.

هذا، مع أنّ الاعتماد علىٰ مثل هذا الاحتمال مشكل بعد كون الكلام محفوفاً بما يصلح أن يكون قرينةً لإرادة الخصوص.

وأمّا الكلام في حرمة العجب شرعاً، فملخّصه أنّي لا أراه فعلاً اختياريّاً مسبوقاً بالعزم والإرادة حتىٰ يصحّ تعلّق التكليف به، فهو وإن كان أشدّ تأثيراً في البُعْد عن رحمة الله تعالىٰ من الحرام، كما يشهد به غير واحد من الأخبار، كغيره من الأخلاق الرذيلة، كحبّ الدنيا والحسد والبخل، إلّا أنّه غير محرّم شرعاً، كنظائره، والأخبار الواردة فيه أيضاً لا يكاد يظهر منها أزيد من ذلك، فالبحث عنه ليس شأن الفقيه، بل هو من مسائل علم الأخلاق.

وأمّا عدم كونه فعلاً اختياريّاً: فلأنّه اعتقاد يتولّد من ضمّ صغرىٰ وجدانيّة إلىٰ كبرىٰ قطعيّة عقليّة أو نقليّة، كفضيلة صلاة الليل، أو الصلاة في أوّل وقتها، أو كون الأمر مقتضياً للإجزاء، وعدم تعقّل التقصير في الإطاعة بعد موافقة المأتي به للمأمور به، وكعدم مساواة الجاهل والعالم، وأنّ العبد المطيع خير من العاصي، إلىٰ غير من ذلك من الكبريات الصادقة التي لو وجد شيئاً منها في شخص آخر، للزم عليه عقلاً وشرعاً الإذعان بجلالة قدره، وأنّ له عند الله شأناً من الشأن، فلو أحسّ بشيء

منها من نفسه لا يمكن تكليفه بوجوب إذعانه بخلاف ما ينتج القضية وإن كان منشؤ الاستنتاج الجهل والغرور، بمعنىٰ أنّ العارف بجلالة الله تعالىٰ، البصير بمهانة نفسه لا يلتفت إلّا إلىٰ نقائصه وتقصيره في الطاعة.

وحاصله: أنّ الإنسان الكامل ينظر إلىٰ نفسه بعين السخط وإلىٰ إخوانه المؤمنين بعين الرضى، ولذا يتبرّك بدعائهم ويتشرّف بصحبتهم، لا أنّه بعد إحراز الكمال من نفسه علىٰ سبيل القطع يجب عليه أن لا يعتقد بما ينتجه القضيّة؛ لأنّ التكليف بعدم الاعتقاد غير معقول، فلو تعلّق به خطاب بظاهره يدلّ علىٰ ذلك، لوجب صرفه وإرجاعه إمّا إلىٰ مبادئه، وهي: إهمال النفس بحيث تتأثّر من هذه النتائج، ومرجعه إلىٰ وجوب تزكية النفس بحيث لا تغترّ بشيء منها، أو إلىٰ وجوب إزالته بعد حصوله والتفات النفس إليه بالتفكّر في سوء المنقلب وغيره ممّا يؤثّر في إزالة العجب، أو غيرهما من المحامل.

أمّا التأويل الأوّل: فممّا لا يمكن الالتزام به؛ ضرورة أنّ الله تعالىٰ لم يكلّف عامّة عباده علىٰ سبيل الحتم والإلزام بتحصيل هذه المرتبة من الكمال، بل من رحمته الواسعة أنّه سلّط علىٰ مَنْ أحبّه النوم، ومنعه من فعل ما يحبّه من العبادة حفظاً له من أن يدخله العجب، كما في بعض الأخبار[1]، ولم يكلّفه ابتداءً باعتصام نفسه عن ذلك.

وأمّا التوجيه الثاني: فغير بعيد لو لم يكن وجه أقرب منه، كحمل الخطاب علىٰ الإرشاد والمبالغة في المبغوضية، أو حمل النهي علىٰ نفي

(١) الكافي ٢: ٦٠/٤، الوسائل، الباب ٢٣ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١.

إظهاره، أو ترتيب الآثار العملية عليه، وغيرها من المحامل، كما لا يخفىٰ.

وكيف كان، فللعجب مراتب، وعلىٰ تقدير الالتزام بحرمته أو كونه مفسداً للعبادة لابدّ من تخصيص الحكم ببعض مراتبه، الظاهر المنسبق إلىٰ الذهن، لا مطلقاً بحيث يعمّ بعض مراتبه، الخفيّ الذي لا ينفك عنه إلّا الأوحدي من الأكياس الذين لا ينال أدنىٰ درجاتهم خواصّ الأبرار، والله العالم.

المقام الثالث: فيما لو ضمّ المتوضّئ إلىٰ نيّة القربة إرادة حصول أمر راجح شرعاً من حيث كونه كذلك، فلا تأمّل في صحّة وضوئه ما لم يكن الوضوء تابعاً في القصد بالمعنىٰ المتقدّم في الضميمة التبعيّة، بل عن المدارك عدم الخلاف في الصحّة هنا[1]، وعن شرح الدروس الاتّفاق عليه[2].

ووجهه: عدم منافاة الضميمة الراجحة للإخلاص المعتبر فيه؛ لأنّ تصادق العناوين الراجحة علىٰ الفرد موجب لآكديّة طلبه، وكونه أفضل أفراد المأمور به، ولذا لا يرتاب أحد في أنّ التصدّق علىٰ الفقير العالم المؤمن ذي الرحم أفضل من فاقد هذه الأوصاف إذا نوىٰ المتصدّق بتصدّقه إكرام العالم وسرور المؤمن ومواصلة ذي الرحم، ومقتضىٰ كون الفرد المأتي به مصداقاً للأوامر المتعدّدة حصول امتثال الجميع لو قصد الفاعل بفعله امتثال الكلّ، فيستحقّ باختياره هذا الفرد مزيد الأجر والثواب، كما أنّ لازمه سقوط الأوامر المتعلّقة به علىٰ تقدير كونها

---

(١) حكاه عنه الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ٩٧، وانظر: مدارك الأحكام ١: ١٩١.

(٢) كما في كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري -: ٩٧، وانظر: مشارق الشموس: ٩٨.

توصّليّةً مطلقاً ولو لم يقصد بإيجاده امتثال الجميع، مثل مالو وجب عليه الغسل وإزالة النجاسة عن بدنه لو لم نشترط في صحّة الغسل طهارة البدن، فيسقط الأمر بالإزالة قهراً بغسله ولو لم ينو امتثاله.

نعم، حصول الإطاعة واستحقاق الأجر موقوف علىٰ القصد، كما في التعبديّات.

وليعلم أنّه لا دخل لما نحن فيه بمسألة تداخل التكاليف التي اختلفوا فيها، كما قد يتوهّم، وسيجيء التعرّض لبيانها في مسألة توارد الأحداث وتداخل الأغسال بما يرتفع به غشاوة الأوهام إن شاء الله.

وأمّا إذا كان الوضوء تابعاً في القصد، بأن لا يكون سبباً للفعل ولا جزءاً من السبب، فلا يصحّ؛ لتوقّف الإطاعة علىٰ قصد الامتثال بالفعل، وهو منتفٍ في الفرض؛ لما عرفت فيما سبق من أنّ القصد التبعي بالمعنىٰ المذكور ليس إرادةً حقيقيّة، بل هو من مقولة المحبّة والشوق، والله العالم.

(و) أمّا (وقت النيّة) في الوضوء: فعلىٰ ما نُسب[1] إلىٰ المشهور من أنّها هي الإرادة التفصيليّة المقارنة للفعل، فهو: حين الاشتغال بأوّل جزء من أجزاء الوضوء، كما في غيره من العبادات، من دون فرق بين أن يكون الجزء الأوّل من أجزائه الواجبة أو المستحبّة.

وتوهّم تعذّر قصد الوجوب حين البدأة بالجزء المستحبّي، مدفوع: بأنّ المنويّ الفردُ المشتمل علىٰ الجزء، لا الجزء بانفراده حتىٰ

---

(١) الناسب هو الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ٩٨.

يشكل فيه، فلو أشكل، لم يفرّق بين كون الجزء المندوب أوّل الأفعال أو في الأثناء، فما يقال في توجيه الأجزاء المستحبّة المتخلّلة فقد يقال في الجزء الأوّل المستحبّ أيضاً، كما لا يخفىٰ.

فلو قصد المكلّف الإتيان بالوضوء المشتمل علىٰ المضمضة أو الاستنشاق فلابدّ من تقديمها بحيث تقع المضمضة أو الاستنشاق منويّة حتىٰ تصير بها جزءاً منه. وكذا لو نوىٰ الإتيان بالفرد المشتمل علىٰ غسل اليدين يجب أن ينوي (**عند**) أوّل جزء من (**غسل اليدين**).

إلّا أنّه قد يتأمّل في جزئيّة غسل اليدين بدعوىٰ: قصور الأخبار عن إفادته، بل ظهورها في خلافه، فيشكل التقديم حينئذٍ حيث تنتفي المقارنة المعتبرة في صحّة العمل وإثبات جزئيّته بالتسامح في أدلّة السنن.

وذهاب المشهور إليها لا يجدي؛ لأنّ جواز التقديم من الآثار المخصوصة بالجزء الواقعي، فلا يترتّب علىٰ الجزء المسامحي، كما تقرّر في الأُصول.

وأمّا علىٰ المختار من كفاية الأمر المغروس في الذهن المعبَّر عنه بالداعي في صحّة العمل وأنّه هو النيّة المعتبرة في صدق الإطاعة، لا خصوص الإرادة التفصيليّة، فيعتبر حصوله حال الفعل مطلقاً من دون فرق بين الجزء الأوّل وغيره، فلابدّ من وقوع الفعل بجميع أجزائه مستنداً إليه.

وأمّا الإرادة التفصيليّة التي يتوقّف عليها حصول الداعي، فليس لها وقت موظّف، بل المعتبر سببيتها لانبعاث الفعل عن داعي الامتثال، فكما يكفي تحقّقها حال الشروع في الفعل، كذا يكفي حصولها حال الأخذ

بمقدّمات العمل، كإحضار الماء وغيره، فلا يهمّنا التعرّض لتحقيق أنّ غسل اليدين هل هو جزء مستحبّي أو مستحبّ خارجي؛ إذ لا يترتّب عليه ثمرة معتدّ بها على المختار إلّا في قصد الجزئيّة وعدمها، والأمر فيه سهل؛ إذ يكفي في جوازه المسامحة في دليله لو قلنا بها فيه، وإلّا فينوي امتثال أمره الواقعي على ماهو عليه في علم الله تعالىٰ، والله العالم.

(و) الأولىٰ لمن سلك سبيل الاحتياط وتحرّز عن مخالفة المشهور: تجديد الإرادة التفصيليّة عند المضمضة والاستنشاق، بل الأحوط تأخيرها عنهما أيضاً إلىٰ أن (**يتضيّق**) وقتها، وهو (**عند غسل الوجه**) المعلوم وجوبه وجزئيّته؛ لقيام احتمال الاستحباب النفسي فيهما أيضاً، كغسل اليدين وإن كان بعيداً، إلّا أنّ الاحتياط يقتضي مراعاته.

(و) كيف كان فقد ظهر لك ممّا أشرنا إليه ـ من توقّف تحقّق الإطاعة عرفاً وعقلاً علىٰ انبعاث الفعل بجميع أجزائه عن داعي امتثال الأمر ـ وجه ما ذهب إليه المشهور ـ بعد أن فسّروا النيّة بالإرادة التفصيليّة ـ من أنّه (**تجب استدامة حكمها إلىٰ الفراغ**).

ومعناها الجري علىٰ طبق إرادته الماضية بأن تكون تلك الإرادة التفصيليّة بحكم الموجودة بالفعل في استناد الفعل إليها وانبعاثه عنها، وكونه كذلك يتوقّف علىٰ عدم انتقاله في أثناء العمل إلىٰ نيّة تخالفها، وعدم حصول التردّد له في إمضاء الإرادة السابقة حال الالتفات إليها، ويلزمه تجديد الإرادة السابقة مفصّلاً وإن لم تكن بقيودها المفصّلة في أوّل العمل حال توجّه ذهنه إلىٰ الفعل.

ولعلّ ما ذكرناه في تفسير الاستدامة، الذي مرجعه إلىٰ اعتبار انبعاث الفعل عن الأمر المركوز في الذهن، الذي نسمّيه بالداعي، ونلتزم بأنّه هو النيّة، هو: لبّ مراد جميع العلماء القائلين باعتبار الاستدامة، ومجمع شتات عبائرهم المختلفة في تفسيرها، واختلاف تفاسيرهم نشأ من اختلاف أنظارهم في آثارها، وقد تصدّىٰ لتأويل كلماتهم بما يرجع إلىٰ ما ذكرناه شيخنا المرتضىٰ - رحمه الله - في طهارته، فراجع[1].

وكيف كان، فلا شبهة في اعتبار استدامة النيّة بالمعنىٰ المذكور؛ لتوقّف صدق الإطاعة عليها عقلاً وعرفاً.

وأمّا كفايتها وعدم الحاجة إلىٰ اعتبار أمر زائد عليها: فلعدم توقّف الإطاعة إلّا عليها، كما عرفت فيما سبق، فالبحث مع المشهور إنّما هو في اعتبار الزائد على ذلك في أوّل العمل، وهلّا جعلوا النيّة الفعليّة هي التي سمّوها بالحكميّة، لا في اعتبار ذلك.

وقد يستدلّ لكفاية هذا المقدار في أجزاء العمل وعدم اعتبار الإرادة الفعليّة: بتعذّرها أو تعسّرها حيث إنّ الله تعالىٰ لم يجعل لرجل في جوفه من قلبين، فما دام مشغولاً بالأجزاء ربما يغفل عن ذلك، والتكليف بوجوب استدامته فعلاً تكليف بما لا يطاق، إلّا أنّه لمّا تعذّرت الفعليّة وجبت الحكميّة؛ لأنّ الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه.

وفيه ما لا يخفىٰ من الضعف، فالوجه ماذكرنا.

---

(١) كتاب الطهارة: ٩٩ - ١٠٠.

ثمّ لا يخفىٰ عليك أنّ المعتبر إنّما هو استدامة حكمها حال الاشتغال بأجزاء الفعل، فلو نوىٰ الخلاف في الأثناء ثم ارتدع عن قصده قبل أن تفوته الموالاة فأتمّه، أجزأه بلا إشكال، بل ولا خلاف فيه علىٰ ما صرّح به شيخنا المرتضىٰ[1] - ﷺ - في غير مورد من كلامه.

وما يوهمه بعض العبائر - كظاهر المتن وغيره - من أنّ نيّة القطع والخلاف في أثناء الوضوء مُخلّة مطلقاً، فغير مراد جزماً؛ لأنّ النيّة إنّما تعتبر في أجزاء العمل الذي هو عبادة لا في غيرها، فالاستدامة أو الاستمرار في كلامهم إنّما يلاحظ بالنسبة إلىٰ الفعل المعدود أمراً مستمرّاً متّصلاً في مقابل انقطاعها في أثناء العمل، المستلزم لوقوع جزء منه بلا نيّة، لا بالنسبة إلىٰ الأكوان المتخلّلة بين أجزاء العمل حتىٰ يقدح فيه نيّة القطع في بعض تلك الأكوان.

ووجهه ظاهر؛ إذ لا يقتضي دليل اعتبار الاستدامة إلّا هذا المقدار.

وأمّا ماتراه من التزام بعضهم بأنّ نيّة القطع في أثناء الصلاة مُخلّة وإن لم يشتغل بشي منها، فوجهه ما ذهبوا إليه من أنّ الأكوان المتخلّلة بين أجزائها من الأكوان الصلاتية يعتبر فيها ما يعتبر في أجزاء الصلاة، فخلوّها عن النيّة مُخلّ، كسائر الأجزاء، وتوضيحه في محلّه إن شاء الله.

(**تفريع: إذا اجتمعت**) في المكلّف (**أسباب**) متعدّدة للحدث الأصغر متجدّدة بالنوع أو (**مختلفة**) دفعةً أو مترتّبة (**توجب**) أي:

---

(١) كتاب الطهارة: ١٠٠.

يقتضي جميعها (**الوضوء**) في الشرع وجوباً أو استحباباً، (**كفىٰ وضوء واحد**) إجماعاً بل ضرورةً عند العلماء، كما في طهارة شيخنا المرتضىٰ[1]، ولا تتوقّف صحّته إلّا علىٰ أن يأتي به (**بنيّة التقرّب**) وامتثال الأمر المتعلّق به المقصود امتثاله.

(**ولا يفتقر**) ـ علىٰ المختار ـ إلىٰ ضمّ رفع الحدث إليه معيّناً أو مخيّراً بينه وبين الاستباحة، كما عرفت تفصيل الكلام فيه فيما تقدّم.

وأمّا علىٰ القول الآخر فيحتاج (**إلىٰ**) ضمّ رفع الحدث من حيث هو.

أمّا (**تعيين الحدث الذي تطهّر منه**) فلا يعتبر قولاً واحداً، بل في المدارك أنّه مذهب العلماء كافّة[2]. وفي الجواهر: بلا خلاف أجده[3] وفي طهارة شيخنا المرتضىٰ ـ رحمه الله ـ دعوىٰ الوفاق عليه[4].

ووجهه: أنّ الحدث الأصغر علىٰ ما يستفاد من الشرع بملاحظة اتّحاد لوازمه وأحكامه ماهيّة واحدة مسبّبة عن أسباب متعدّدة غير قابلة للتكرّر، كالقتل ونحوه ممّا لا يتكرّر بتكرّر أسبابه؛ لعدم قابليّة المحلّ للتأثّر، فلا مجال لتوهّم بقاء أثر شيء من الأسباب المختلفة بعد تحقّق ما هو سبب تامّ لرفع طبيعة الحدث، وهو الوضوء الصحيح، كما أنّه لا وجه لتخصيص الرفع بالمنويّ دون غيره لو نوىٰ رفع حدث البول فقط إذا كان

---

(١) كتاب الطهارة: ١٠٠.

(٢) مدارك الأحكام ١: ١٩٣.

(٣) جواهر الكلام ٢: ١١٠.

(٤) كتاب الطهارة: ٨٧.

مجتمعاً مع غيره؛ إذ ليس الحدث الحاصل من البول مغايراً للحدث الحاصل من غيره لا ماهيّةً ولا وجوداً، فلا يعقل التفكيك، بل لابدّ إمّا من الالتزام برفع الحدث مطلقاً، أو القول ببطلان الوضوء رأساً.

والثاني ضعيف؛ إذ لا برهان عليه عدا مايتوهّم من أنّه نوىٰ أمراً غير مشروع.

وفيه: أنّه نوىٰ امتثال الأمر المتعلّق به، فيقع صحيحاً.

وقصده حصول بعض لوازم المأمور به أو عدم حصول ما عدا المنويّ لا يؤثّر في انقلاب الماهيّة المأمور بها عن كونها كذلك.

نعم، للتوهّم المذكور مجال لو نوىٰ امتثال خصوص الأمر المسبّب عمّا عدا السبب الأوّل، كالنوم الحاصل عقيب البول علىٰ سبيل التقييد، لا بأن جعل الحدث النومي طريقاً لا ستكشاف الأمر المتعلّق به؛ فإنّ الثاني صحيح قطعاً؛ لأنّ الحدث النومي عين الحدث الموجود وإن لم يكن مسبّباً عنه؛ لما عرفت من اتّحاد ماهيّة الحدث.

وأمّا الأوّل: فقد يتأمّل في صحّته؛ نظراً إلىٰ استحالة تأثير ما عدا السبب الأوّل في المحلّ حتىٰ يتوجّه بسببه خطاب علىٰ المكلّف، فما نوىٰ امتثاله غير متوجّه إليه، وماهو المتوجّه إليه غير مقصود امتثاله.

ولكنّك عرفت في محلّه أنّ الأقوىٰ صحّته؛ لأنّه لا يعتبر في صحّة العبادة إلّا إيجادها قربةً إلىٰ الله تعالىٰ، وهي أعمّ من قصد امتثال خصوص الأمر الشخصي، بل يكفي في حصولها مجرّد إيجاد الفعل لله تعالىٰ لا

لغيره، فالمعتبر في صحّة العبادة كونها بهذا العنوان فعلاً اختيارياً للمكلّف، وهذا المعنىٰ متحقّق في الفرض، وخطؤه في تشخيص الطلب لا يخرج الفعل عن كونه فعلاً اختيارياً بهذا العنوان.

وإن شئت قلت: إنّ قصد امتثال الأمر لا ينفكّ عن قصد إيجاد الفعل تحصيلاً لمرضاة الله تعالىٰ، ومراده، فيقع صحيحاً.

وكيف كان، فقد ظهر ممّا قرّرنا ـ من وحدة أثر أسباب الوضوء، وعدم قابليّته للتكرّر، وأنّ الأثر في مثله مستند إلىٰ السبب الأوّل كما في الأسباب العقليّة المتعاقبة المتواردة علىٰ مسبّب واحد في الأمور الخارجية ـ أنّ مسألة توارد الأحداث خارجة من موضوع اختلاف العلماء فيما يقتضيه الأصل حال اجتماع الأسباب من التداخل وعدمه؛ لعدم قابليّة المحلّ إلّا للتداخل لو وُجدت الأسباب دفعةً، وللتأثّر من السبب الأوّل إن ترتّبت، كما هو الشأن في جميع المعاليل بالمقايسة إلىٰ عللها الواقعيّة، فلا مجال لتوهّم الخلاف حتىٰ يقع الاختلاف في موافقته للأصل أو مخالفته؛ فإنّ التداخل في مثل المقام قهريّ عقلاً، فهو عزيمة لا رخصة، كما لا يتوهّم الخلاف مع اختلاف المسبّبات ذاتاً ومباينتها كلّيّةً، كما لو قال الشارع: إن أفطرت فأعتق عبداً حبشيّاً، وإن ظاهرت فأعتق عبداً غير حبشي؛ فإنّ عدم التداخل في مثله عقليّ، فمورد الكلام والإشكال إنّما هو فيما إذا اتّحدت ماهيّة المسبّب، و أمكن تأثير كلّ سبب فيها، بأن كانت الماهيّة قابلةً للتكرار، كالضرب والإكرام، وكذا منزوحات البئر؛ فإنّ نزح أربعين مرّتين لوقوع شاتين، أو شاة وكلب أمر ممكن، وكذا تضعيف نجاسة ماء

البئر بتكرّر أسبابها أمر معقول.

وتنظيرها بنجاسة الثوب والبدن وغيرهما قياس مع وجود الفارق بين البئر وغيرها، كما لا يخفىٰ.

وأمّا إذا تغايرت ماهيّات المسبّبات وتصادقت في بعض المصاديق، فلتوهّم الخلاف في تداخل المسبّبات في مورد الاجتماع مجال، إلّا أنّه أيضاً بحسب الظاهر خارج من موضوع مسألة التداخل، التي وقع الاختلاف فيها، فإنّ موضوعها ـ علىٰ مايظهر ـ إنّما يتحقّق في الفرض الأوّل، ولابدّ لنا من التعرّض لتحقيق ما هو الحقّ في كلا الفرضين مقدّمةً للمسألة الآتية، مع أنّ المطلب بنفسه من المهمّات.

فأقول مستعيناً بالله تعالىٰ: إذا رتّب المولىٰ جزاءً واحداً علىٰ أسباب متعدّدة، كأن قال: إن جاءك زيد فأعطه درهماً، وإن سلّم عليك فأعطه درهماً، وإن أكرمك فأعطه درهماً، إلىٰ غير ذلك، فهل يجب علىٰ العبد عند اجتماع بعض تلك الأسباب مع بعضٍ الإتيان لكلّ سبب بجزاء مخصوص، أم لا يجب إلّا إيجاد طبيعة الجزاء، فيقع امتثالاً للكلّ؟

ذهب المشهور ـ علىٰ ما نسب[1] إليهم ـ إلىٰ الأوّل.

واختار جماعة منهم المحقّق الخوانساري علىٰ ماحكي[2] عنه: القول الثاني.

---

(١) الناسب هو الآخوند الخراساني في كفاية الأصول: ٢٠٢.

(٢) حكاه عنه الآخوند الخراساني فيالكفاية: ٢٠٢، وانظر: مشارق الشموس: ٦١.

وعن الحلّي التفصيل بين اتّحاد الجنس[١] وتعدّده[٢].

وليعلم أوّلاً أنّ الشكّ في كفاية فعل واحد في مقام الامتثال قد يكون مسبّباً عن الشكّ في تأثير كلّ سبب علىٰ نحو الاستقلال، فيؤول الشكّ إلىٰ أنّ كلّ واحد من هذه الأسباب هل هو سبب مستقلّ علىٰ الإطلاق أو أنّ تأثيره مستقلاً مشروط بعدم اقترانه أو مسبوقيّته بسبب آخر، فيكون بمنزلة الحدث الواقع عقيب حدث أو معه؟

وقد يكون الشكّ مسبّباً عن أنّ الفعل الواحد هل يقع امتثالاً للأوامر المتعدّدة المسبّبة عن الأسباب المختلفة؟ نظير ما مرّ عليك في الضميمة الراجحة من وقوع الفعل الواحد الشخصي امتثالاً للأوامر المتعدّدة المتعلّقة بالعناوين المختلفة المتصادقة عليه، فعلىٰ الأوّل يكون الشكّ في تداخل الأسباب بمعنىٰ عدم تأثيرها إلّا في مسبّب واحد، وعلىٰ الثاني يكون الشكّ في تداخل المسبّبات، ومقتضىٰ الأصل العملي في الأوّل البراءة؛ لرجوع الشكّ فيه إلىٰ الشكّ في وحدة التكليف وتعدّده، فالزائد عن المعلوم ينفى بالأصل، وفي الثاني الاشتغال؛ لأنّ كفاية الفعل الواحد في مقام الامتثال غير معلومة، فيجب عليه الاحتياط حتىٰ يقطع بالفراغ.

ولعلّ هذا هو مراد مَنْ أطلق القول وقال: الأصل عدم التداخل؛ أو أنّه عنىٰ بالأصل ما تقتضيه القواعد اللفظية فيما إذا كان الدليل لفظياً، وإلّا فقد عرفت أنّ الأصل في الأسباب التداخل، وأمّا مقتضىٰ القواعد اللفظية

---

(١) أي: جنس الشروط.

(٢) كما في كفاية الأصول: ٢٠٢، وانظر: السرائر ١: ٢٥٨.

فإنّما هو سببيّة كلّ شرط للجزاء مستقلاً، كما تقرّر في الأصول، ومقتضاه تعدّد اشتغال ذمّة المكلّف بتعدّد سببه؛ لأنّ مقتضىٰ إطلاق سببيّة كلّ شرط تنجّز الأمر بالجزاء عند حصول شرطه، ومقتضىٰ تنجّز الخطاب عند كلّ سبب حصول اشتغال الذمّة للمكلّف بفعل الجزاء بعدد الخطابات المتوجّهة إليه، فكأنّ المولىٰ قال في المثال المفروض في أوّل العنوان بعد حصول الأسباب المفروضة: أعط زيداً درهماً لأجل مجيئه، وأعطه درهماً لأجل إكرامه، إلىٰ غير ذلك، ومن المعلوم أنّه لا يعقل تعدّد التكليف والاشتغال إلّا مع تعدّد المشتغل به، فإذا اشتغلت ذمّته بإعطاء درهم مرّتين، يجب عليه إعطاء درهمين؛ لأنّ إعطاء درهم واحد لا يعقل أن يقع امتثالاً لأمرين إلّا أن يكون الأمر الثاني تأكيداً للأمر الأوّل، وكونه كذلك ممتنع بعد فرض تأثير السبب الثاني في الفعل؛ إذا لا يمكن أن يكون قوله: أعط زيداً درهماً لأجل مجيئه، تأكيداً لقوله: أعط زيداً درهماً لأجل إكرامه.

وبما ذكرنا ظهر ضعف ماقد يتوهّم من أنّ اللازم من تعدّد السبب إنّما هو تعدّد الوجوب، وهو لا يقتضي تعدّد الواجب، بل قد تجتمع إيجابات متعدّدة في واجب واحد للتأكيد أو لجهات متعدّدة، كما لو قُتل زيد بسبب الارتداد وقَتْل النفس المحترمة والزنا بمحصنة، ونظائره في الشرعيّات كثيرة.

توضيح ما فيه من الضعف: أنّه لا شبهة في أنّ السبب الأوّل سبب تامّ في اشتغال ذمّة المكلّف بإيجاد الجزاء في الخارج، والسبب الثاني إن

أثّر في اشتغال ذمّته ثانياً، وجب أن يكون أثره اشتغالاً آخر غير الاشتغال الأوّل؛ لأنّ تأثير المتأخّر في وجود المتقدّم غير معقول، وتعدّد الاشتغال مع وحدة الفعل المشتغل به ذاتاً ووجوداً غير متصوّر.

وإن شئت قلت: إنّ الفعل الواحد الشخصي لا يجوز أن يكون معروضاً لوجوبين؛ لاستحالة اجتماع الامثال، كالأضداد، وأمّا الطبيعة النوعيّة فجواز اتّصافها بأحكام متماثلة أو متضادّة فإنّما هو بلحاظ وجوداتها المتكثّرة، لا بلحاظ نفسها من حيث هي؛ فإنّها بهذه الملاحظة لا تتحمّل إلّا حكماً واحداً، كالواحد الشخصي، فلا معنىٰ لتعلّق وجوبين بالطبيعة إلّا وجوب إيجادها مرّتين.

وإن لم يؤثّر السبب الثاني في الاشتغال ثانياً، فيجب أن يستند عدم التأثير إمّا إلىٰ فقد المقتضي أو وجود المانع، والكلّ منتفٍ في الفرض؛ لأنّ ظاهر القضيّة الشرطيّة سببيّة الشرط مطلقاً، والمحلّ قابل للتأثير، والمكلّف قادر علىٰ الامتثال، فأيّ مانع من التنجز؟

وأمّا وجوب قتل زيد بالأسباب العديدة في المثال المذكور فليس إلّا مسبّباً عن السبب الأوّل، وماعداه من الأسباب اللاحقة إنّما تؤكّد ذلك الوجوب، لا أنّها مؤثّرة في إيجاب جديد.

وكونها كذلك ليس لقصور في سببيّتها، بل إنّما هو لعدم قابليّة المحلّ إلّا لذلك، فكونها مؤكّدةً وإن كان خلاف ظاهر الشرطيّة وإطلاق السببيّة ولكنّه بحكم العقل بعد إحراز عدم قابليّة المحلّ، وهذا بخلاف ما نحن فيه؛ فإنّ المحلّ قابل، والمقتضي تامّ التأثير، فيتأثّر، وليس حال

الأسباب الشرعيّة إلّا كالأسباب العقليّة ، فكما أنّه يمتنع عدم تحقّق الطبيعة في الخارج في ضمن فردين علىٰ تقدير تكرّر علّة وجودها بشرط قابليّتها للتكرار ، فكذا يتعدّد اشتغال الذمّة بتعدّد أسبابه .

وقد ظهر مّما ذكرناه فساد تنظير المقام بالأوامر المتعدّدة المؤكّدة بعضها بعضاً كما لايخفىٰ .

وقد يتوهّم أنّ ظاهر القضيّة الشرطيّة وإن كان ما ذكرناه ، إلّا أنّ إطلاق الجزاء ينفيه؛لأنّ مقتضاه كفاية ما يصدق عليه الطبيعة ، فتقييدها بغير الفرد المأتيّ به امتثالاً للأمر الأوّل يحتاج إلىٰ دليل . وتحكيم إطلاق الشرط عليه تحكّم .

ويدفعه : أنّ التقييد إنّما نشأ من حكم العقل بعد استفادة السببيّة من الدليل ، فإطلاق السبب منضمّاً إلىٰ حكم العقل بأنّ تعدّد المؤثّر يستلزم تعدّد الأثر بيان للجزاء ، ومعه لا مجال للتمسّك بإطلاقه ، وليس المقام من قبيل تحكيم أحد الظاهرين علىٰ الآخر حتىٰ يطالب بالدليل ، بل لأنّ وجوب الجزاء بالسبب الثاني يتوقّف علىٰ إطلاق سببّيته ، ومعه يمتنع إطلاق الجزاء بحكم العقل ، فوجوبه ملزوم لعدم إطلاقه .

نعم ، التمسّك بالإطلاق إنّما يحسن في الأوامر الابتدائية المتعلّقة بطبيعة واحدة لا في ذوات الأسباب ، فإنّ مقتضىٰ إطلاق الجميع : كون ماعدا الأوّل تأكيداً له ، واحتمال التأسيس ينفيه أصالة الإطلاق .

والعجب ممّن عكس الأمر ، فالتزم بكفاية فرد واحد في المقام ؛ تمسّكاً بإطلاق الجزاء ، وعدم كفايته في الأوامر الابتدائية ؛ استناداً إلىٰ

الفهم العرفي.

وفيه ماعرفت.

وأمّا دعوىٰ: أنّ المتفاهم من مثل: «إضرب زيداً اضرب زيداً» و «أعط زيداً درهماً أعط زيداً درهماً» عرفاً التعدّد عريّة عن الشاهد، فأصالة الإطلاق محكّمة عليها.

إن قلت: إنّ ما ذكرت من أنّ تعدّد السبب إنّما يقتضي تعدّد الجزاء مسلّم إذا كانت الأسباب أسباباً حقيقيّة، وأمّا علىٰ ماهو المعروف من أنّ العلل الشرعيّة معرّفات عن الأسباب الواقعيّة، فلا؛ لجواز أن يكون لسبب واحد لوازم عديدة كلّ واحد منها يكشف عن وجود ما هو السبب في الواقع، ولذا صرّح غير واحد بابتناء المسألة علىٰ كون العلل الشرعيّة أسباباً حقيقيّة أو معرّفات.

قلت: **أوّلاً**: دعوىٰ أنّ العلل الشرعيّة علىٰ إطلاقها معرّفات ممّا لا دليل عليها، بل ظواهر القضايا الشرطيّة أدلّة علىٰ خلافها.

نعم، قد يوجد في الشرعيّات ما عُلم أنّها معرّفات، كالبيّنة واليد والإقرار ونظائرها من الأسباب التي اعتبرها الشارع كواشف عن الملكيّة التي هي سبب لجواز التصرّف.

وأمّا جواز اجتماعها علىٰ مسبّب واحد كالأحداث المتعدّدة المجتمعة أو المتعاقبة، وأسباب وجود قتل زيد في المثال المتقدّم، فلا ينافي سببيّتها حقيقةً حتىٰ نحتاج إلىٰ هذا التكلّف؛ لوجود نظيرها في

الأسباب العقليّة ؛ إذ ليس أسباب وجوب القتل إلّا كأسباب نفس القتل ، فما هو التوجيه لأسباب نفس القتل حال اجتماعها ـ كما لو سقط زيد من مكانٍ عالٍ وشقّ بطنه وفُري أوداجه ـ هو التوجيه في أسباب وجوبه ، كما لا يخفىٰ.

وثانياً : أنّ هذه الدعوىٰ في المقام غير مجدية ؛ لأنّ ظاهر القضيّة الشرطيّة كون كلّ سبب معرّفاً فعليّاً ، ولا ريب أنّ المعرّف الفعلي سبب لحصول التعريف ، ووجود المعرّف في الذهن ، فتعدّده يستلزم تعدّد المعرّف ، فيجب أن يكون السبب المستكشف بالمعرّف الثاني مغايراً لما استكشف بالمعرّف الأوّل ، وإلّا للزم تحصيل الحاصل ، وهو باطل ، فيعود المحذور.

وأمّا إقامة الأدلّة المتعدّدة علىٰ مطلوب واحد فلا تدلّ علىٰ جواز حصول العلم بكلٍّ منها ؛ ضرورة أنّ العلم إمّا يحصل من المجموع أو من بعضها ، وعلىٰ الثاني فما يذكر بعده من الأدلّة لا يعقل أن يكون مؤثّراً في حصول هذه المرتبة من العلم ، بل إمّا يحصل بها مرتبة أُخرىٰ من الانكشاف ، أو أنّها أدلّة شأنيّة تذكر في طيّ الاستدلال لما يترتّب عليها من الفوائد ، وكيف لا ؟! مع أنّ المسألة عقليّة لا تتخصّص ، فلا فرق في استحالة توارد علّتين مستقلّتين علىٰ معلول واحد بين الموجود الذهني والخارجي ، وتقييد معرفيّة السبب فعلاً بعدم كونه مسبوقاً بمعرّف آخر ليس بأهون من تقييد سببيّته بذلك حتىٰ نتفصّىٰ عنه بهذا التكليف ، كما هو ظاهر.

ولا فرق في وجوب تعدّد الجزاء بتعدّد السبب بين كون الجزاءات المتعدّدة تعبّديّةً أو توصّليّةً أو مختلفةً ؛ إذ الفرق بينهما إنّما هو في كفاية تحقّق ذات الواجب في الخارج مطلقاً في الثاني دون الأوّل ، وقد تقرّر لك أنّ مقتضىٰ تعدّد السبب تعدّد ذات الواجب سواء أُتي بها بقصد الامتثال أم لا ، فلا فرق بينهما فيما نحن فيه .

بقي في المقام شيء يجب التنبيه عليه ، وهو : أنّ ما ذكرناه من ظهور القضيّة الشرطيّة في سببيّة الشرط للجزاء مطلقاً ممّا لا تأمّل فيه ، ولكنّه ربّما يتأمّل في اقتضاء إطلاق سببيّة الشرط عمومها من حيث الأفراد فيما إذا علّق الجزاء علىٰ طبيعة الشرط ، فإنّه ربما يقال : إنّ قضيّة التعليق علىٰ الطبيعة ليست إلّا سببيّة تلك الطبيعة من حيث هي بلحاظ تحقّقها الخارجي مطلقاً لإيجاب الجزاء من دون أن يكون لأفرادها من حيث خصوصيّاتها الشخصيّة مدخليّة في الحكم ، ومن المعلوم أنّ الطبيعة من حيث هي لا تقبل التكرّر ، وإنّما المتكرّر أفرادها التي لا مدخليّة لخصوصيّاتها في ثبوت الجزاء .

مثلاً : لو قال الشارع : إذا لاقىٰ ماء البئر بدن الجنب فانزح منها سبع دلاء ، نقول : لا يفهم منه إلّا أنّه يجب نزح السبع لأجل الملاقاة من حيث هي ، ولا يتفاوت الحال في ذلك بين أن يقع في البئر فرد من الجنب أو أفراد كثيرة ، دفعةً أو تدريجاً .

أمّا دفعةً : فواضح ؛ فإنّه إذا تحقّقت الطبيعة في ضمن المجموع دفعةً واحدة ، يكون المجموع من حيث المجموع سبباً واحداً للجزاء ،

وليس فيه مخالفة لظاهر القضيّة الشرطيّة أصلاً.

وأمّا إذا وقعت تدريجاً: فمقتضىٰ كون الطبيعة هي السبب: حصول المسبّب بتحقّق مسمّاها في ضمن الفرد الأوّل، وكون ماعداه من الأفراد أسباباً شأنيّةً؛ فإنّ تحقّقها في ضمن الفرد الثاني ليس إلّا كبقائها في ضمن الفرد الأوّل بعد حصول المسمّىٰ عند استدامتها إلىٰ الزمان الثاني، فكما أنّ عدم تأثيرها ثانياً في الفرض الثاني ليس منافياً لظاهر الدليل حتىٰ ينفيه أصالة الإطلاق كذلك في الفرض الأوّل.

واتّصاف الملاقاة ـ التي هي السبب ـ بالوحدة عند استدامتها إلىٰ الزمان الثاني، وبالتعدّد عند تجدّدها في ضمن الأفراد المتعاقبة إنّما يصلح فارقاً إذا كان الحكم معلّقاً علىٰ وجودات الطبيعة وتشخّصاتها، أي أفرادها، دون ما إذا كان معلّقاً علىٰ الطبيعة بلحاظ تحقّقها الخارجي، وبينهما فرق بيّن.

فعلىٰ الأوّل لا يتنجّز الأمر بالجزاء إلّا بعد أن يتفرّد الفرد بالفرديّة عرفاً وإن طالت مدّته، فيكون مجموع أجزاء الفرد الممتدّ مؤثّراً في إيجاب الجزاء.

وعلىٰ الثاني يتنجّز التكليف بعد حصول المسمّىٰ، ولا مدخليّة لما زاد عنه في التأثير، لكن لا يصحّ منه الجزاء مادام السبب موجوداً وإن لم يكن الأثر مستنداً إليه بالفعل.

فلو نزح في المثال بعد حصول المسمّىٰ، لا يجديه النزح مادام الجنب في البئر؛ لأنّ بقاءه وإن لم يكن علّةً فعليّةً لكنّه مانع من تأثير

النزح في سقوط التكليف ، كما هو ظاهر .

فتلخّص لك أنّ استفادة سببيّة كلّ فردٍ فردٍ من أفراد الشرط من القضيّة الشرطيّة التي علّق فيها الجزاء على الطبيعة دون الأفراد ـ كالمثال المتقدّم ونظائره ، مثل قوله عليه‌السلام : «من أتى حائضاً فعليه نصف دينار»[1] ـ في غاية الإشكال .

اللّهم إلّا أن يدّعى أنّ المتبادر منها عرفاً سببيّتها بلحاظ ما يتحقّق منها في الخارج ، أعني مصاديقها إمّا مطلقاً ، أو إذا كانت متعاقبةً ، لا سببيّتها من حيث تحقّقها الخارجي .

وفيه تأمّل ، وعهدته على مدّعيه ، وعلى تقدير الشكّ يرجع إلى قاعدة البراءة ، كما عرفت ، والله العالم .

هذا كلّه فيما لو اتّحدت ماهيّة الجزاءات المتعدّدة ، وأمّا لو تعدّدت وتصادقت في فرد ـ كما لو قال : إن جاءك زيد فأكرم فقيراً وإن جاءك عمرو فأضف هاشميّاً أو فأكرم هاشميّاً ـ فالذي تقتضيه القواعد وقوعه امتثالاً للجميع لو أوجده بقصد امتثال الجميع ، كما تقدّم بعض الكلام فيه في الضميمة الراجحة . ووجهه : إطلاق الجزاء ، وعدم مايصلح لتقييده .

وما ذكرناه مقيّداً في الفرض السابق من حكومة العقل بأنّ تعدّد المؤثّر يستلزم تعدّد الأثر لا يصلح للتقييد في هذا الفرض ؛ لاختلاف

(١) التهذيب ١: ٤٦٨/١٦٣، الاستبصار ١: ٤٥٦/١٣٣، الوسائل، الباب ٢٨ من أبواب الحيض ، الحديث ٤.

الطبائع وتعدّدها، فكلّ سبب لا يوجب إلّا إيجاد عنوان الجزاء المترتّب عليه، والعنوانان متغايران ذاتاً وإن اتّحدا وجوداً في بعض المصاديق، فكما أنّ للمكلّف إيجاد كلٍّ من العنوانين في ضمن كلّ فرد يختاره كذا له إيجادهما معاً في ضمن فرد واحد.

ودعوىٰ: أنّ المتبادر عرفاً من الأوامر المتعدّدة استقلال كلٍّ منهما بالإطاعة، وعدم كفاية فرد واحد امتثالاً للكلّ، سواء كانت الأوامر ابتدائيةً أو من ذوات الأسباب، فهي مصادمة للضرورة في الواجبات التوصّليّة، وكذا في الأوامر المستحبّة، كما عرفت في الضميمة الراجحة من شهادة البداهة علىٰ أرجحيّة التصدّق علىٰ الفقير المؤمن العالم ذي الرحم من التصدّق علىٰ فاقد بعض هذه الأوصاف، فلو لم تتحقّق إطاعة الأوامر المتعدّدة باختيار هذا الفرد، لما رجّح علىٰ غيره، كما لايخفىٰ.

نعم، قد يتوهّم صدق هذه الدعوىٰ في الواجبات التعبّديّة، إلّا أنّه لا شاهد لها، بل يكذّبها عدم الفرق بين الواجبات التوصّليّة والتعبّديّة في كيفيّة الإطاعة، إلّا أنّها اعتبرت قيداً في القسم الثاني، فلا يسقط أمره إلّا بها دون الأوّل، كما أنّه لا فرق في كيفيّة الإطاعة بين المستحبّات والواجبات، وقد عرفت تحقّقها في المستحبّات عرفاً وعقلاً بإيجاد الفرد المجتمع فيه العناوين المتعدّدة، فكذا في الواجبات.

وإن أبيت إلّا عن توقّف صدق الإطاعة بالنسبة إلىٰ كلّ أمر علىٰ أن يكون الأمر بنفسه باعثاً مستقلّاً علىٰ الفعل، فنقول بعد الإغماض عن بطلان هذه الدعوىٰ في حدّ ذاتها: إنّ العبادات لاتتوقّف صحّتها إلّا علىٰ

حصول ذات المأمور به في الخارج قربةً إلىٰ الله تعالىٰ ، وهو لا يتوقّف علىٰ الإطاعة بهذا المعنىٰ ؛ لأنّ تصادق العناوين يؤكّد قصد القربة ولا يزاحمه ، وإن بقي في ذهنك شيء من الشكوك والشبهات ، فعليك بمراجعة ما طويناه في المراحل الماضية في صدر المبحث ، والله الموفّق والمعين .

تنبيه : هل التداخل في الفرض عزيمة أو رخصة ؟ لا ينبغي التأمّل في أنّه بالنسبة إلىٰ الأوامر التوصّليّة عزيمة ؛ لسقوط الأمر بإيجاد ذات المأمور به ، فإيجاده الفعل ثانياً بقصد الامتثال تشريع .

وأمّا بالنسبة إلىٰ الأوامر التعبّديّة فهو رخصة ، بمعنىٰ أنّه يجوز له أن يأتي بهذا الفرد بقصد امتثال بعض العناوين ، فليس له حينئذٍ إلّا ما نواه ، وأمّا مالم يَنْو امتثاله فلا ، فيأتي بالفعل ثانياً بقصد إطاعته ، كما لا يخفىٰ وجهه .

إذا عرفت ما ذكرناه ، فلابدّ لك من التأمّل في تشخيص أنّ الحدث الأكبر هل هي طبيعة واحدة غير قابلة للشدّة والضعف ، نظير مرتبة خاصّة من السواد في الأعيان الخارجيّة ، أم هي طبائع مختلفة ، كالسواد والصفرة مثلاً ، أم طبيعة واحدة قابلة للاشتداد ، كمطلق السواد ؟

فإن كان من القسم الأوّل ، فحكمه حكم الحدث الاصغر ، (و) قد عرفت أنّه لو اجتمعت أسباب مختلفة للحدث الأصغر ، كفىٰ وضوء واحد بنيّة التقرّب ، فـ (كذا) لو اجتمعت أسباب مختلفة للحدث الأكبر ، كفىٰ غسل واحد بنيّة القربة للجميع .

وإن كان الحدث الأكبر قابلاً للاشتداد بتوارد أسبابه أو كان الحدث

المسبّب عن كلّ سبب مغايراً للحدث المسبّب عن سبب آخر، فلابدّ من أن ينظر إلىٰ ماجعله الشارع رافعاً له، فإن كان المجعول رافعاً له رافعاً لجنسه بوجوده الشخصي من دون فرق بين كونه شديداً أو ضعيفاً، واحداً أو متعدّداً، نظير إزالة قذارات صورية متعدّدة بغسلة واحدة من الماء، فلا إشكال أيضاً في كفاية الغسل الواحد بنيّة القربة **(لو كان عليه أغسال)** متعدّدة.

وأمّا لو لم يكن كذلك، بأن كان المجعول رافعاً لحدث الحيض أو الاستحاضة مثلاً قسماً من الغسل مغايراً لما هو رافع للجنابة، أو المجعول رافعاً للمرتبة الشديدة الحاصلة بتوارد الأسباب مغايراً لما جعله رافعاً للمرتبة الضعيفة ولو بتكرير الغسل، فيجب أن يأتي لكلّ سبب بخصوصه ما جعله الشارع رافعاً له، أو يختار في مقام امتثال الجميع فرداً يعلم بكونه مصداقاً لجميع العناوين المزيلة لأثر الأسباب المجتمعة.

واختياره هذا الفرد موقوف علىٰ علمه بتصادق الطبيعتين في الجملة؛ إذ لا يكفي مجرّد الاحتمال بعد ثبوت الاشتغال، كما أنّه لا يكفي في جواز الاقتصار علىٰ غسل واحد مجرّد احتمال اتّحاد الحدث نوعاً، وعدم قابليته للتزايد، أو احتمال اتّحاد طبيعة الغسل الذي جعل رافعاً لمطلق الحدث؛ لما عرفت من أنّ مقتضىٰ إطلاق سببيّة كلّ واحد من هذه الأسباب تأثيره مستقلّاً في إيجاب الغسل، ولازمه التعدّد، إلّا أن يدلّ دليل خارجي من عقل أو نقل علىٰ كفاية الواحد، فيرفع اليد به عن الظاهر.

ومجرّد اتّحاد أفراد الغسل صورةً لايدلّ علىٰ وحدة حقيقيّة،

ورافعيّته مطلقاً لمطلق الحدث ؛ لإمكان مغايرة غسل الجمعة والجنابة ذاتاً ، وتوقّف تحقّق كلٍّ منهما في الخارج على قصد امتثال أمره بالخصوص ، كصلاة الفريضة والنافلة ، فلابدّ من التأمّل في الأخبار الدالّة على كفاية غسل واحد عن أغسال متعدّدة ، والاقتصار في رفع اليد عن المطلقات على ما يستفاد من تلك الأخبار .

فنقول : منها : صحيحة زرارة ، المرويّة في السرائر عن كتاب محمد ابن علي بن محبوب وعن كتاب حريز بن عبد الله عن أبي جعفر عليه السلام : «إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزأك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والحلق والذبح والزيارة ، فإذا اجتمعت لله عليك حقوق أجزأك غسل واحد» قال : ثمّ قال : «وكذلك المرأة يجزئها غسل واحد لجنابتها وإحرامها وجمعتها وغسلها من حيضها وعيدها»[1] .

وهذه الرواية وردت بعدّة طرق في بعضها بدل «الجمعة» : «الجماعة» ولعلّه اشتباه من النسّاخ .

وهذه الصحيحة صريحة في كفاية غسل واحد عن الأغسال المتعدّدة التي بعضها واجب وبعضها مستحبّ ، وظاهرها خصوصاً إطلاق ذيلها : عدم الفرق بين ما لو كانت الأغسال بأسرها واجبةً أو مستحبّةً أو مختلفةً ، وذكر الجنابة فيها من باب المثال ، لا لخصوصيّة فيها ، كما يشهد به سياقها ، بل يدلّ عليه إطلاق ذيلها ، كما لايخفى .

وهل يستفاد منها كفاية غسل واحد للجميع مطلقاً ، أو لا يستفاد

---

(١) السرائر ٣ : ٥٨٨ و٦٠٨ ، الوسائل ، الباب ٤٣ من أبواب الجنابة ، الحديث ١ .

منها إلّا كفايته إذا وقع بنيّة الجميع لا مطلقاً ؟ قد يقال باختصاصها بالثاني ، بدعوىٰ : ظهور قوله عليه‌السلام : «يجزئها غسل واحد لجنابتها وإحرامها» إلىٰ آخره ، بل وكذا غيره من الفقرات ، في كفاية الغسل الواحد الذي أوجده للجميع .

ولكن في الاستظهار نظر ؛ لأنّ الظاهر ـ ولا أقلّ من الاحتمال المانع من الاستدلال ـ أنّ متعلّق الظرف «يجزئها» لا الغسل خصوصاً في الفقرة الأولىٰ ، فلا تدلّ الرواية علىٰ التقييد .

نعم ، هذا الفرض هو القدر المتيقّن المعلوم إرادته من المطلق ، بل لعلّه المنسبق إلىٰ الذهن من الإطلاق ، إلّا أنّ انصرافه بدويّ نشأ من أُنس الذهن بوجوب امتثال جميع الأوامر ، وكونها تعبّديّةً ، فلا يوجب تخصيص موضوع الحكم به ، فدعوىٰ ظهور الرواية في خصوص هذا الفرض لا تخلو عن إشكال .

اللّهم إلّا أن يدّعىٰ ظهور قوله عليه‌السلام : «يجزئك» في كون الكفاية رخصةً لا عزيمة ، فينفىٰ بسببه الإطلاق بالملازمة العقليّة التي ستتعرّض لبيانها إن شاء الله .

وربّما يتمسّك بإطلاقها علىٰ إطلاق الكفاية ، وعدم اختصاصها بصورة قصد الجميع ، فيكفي الغسل الواحد عن الكلّ ولو لم يقصد بفعله إلّا البعض .

وفيه : أنّه ليس للرواية إطلاق أحواليّ يتمسّك به لإثبات العموم ؛ لأنّها مسوقة لبيان كفاية الغسل الواحد عن المتعدّد ، وأمّا كفايته مطلقاً أو

في الجملة فلا تعرّض لها فيها علىٰ ما يشهد به سياقها.

هذا، مع أنّ مجرّد احتمال عدم كون هذه الجهة ملحوظةً للمتكلّم يمنع من التمسّك بالإطلاق؛ لأنّ التمسّك به مشروط بإحراز كونه في مقام بيان هذا الحكم وعدم كونه مسوقاً لبيان حكم آخر، وهو غير معلوم لو لم ندّع خلافه، مضافاً إلىٰ ما في نفس الرواية ممّا ينافي إطلاقها، كما سنوضّحه إن شاء الله تعالىٰ.

وكيف كان، فلابدّ لنا في المقام ـ بعد العلم بكفاية الغسل الواحد، كما هو صريح هذه الرواية وغيرها من الروايات الآتية ـ من الالتزام بأحد أمور ثلاثة: إمّا القول بأنّ الحدث الأكبر كالأصغر أمر وجدانيّ لا يتكرّر بتكرّر أسبابه، فالحدث الحاصل من الحيض بعينه هو الحدث الحاصل من الجنابة أو من غيرها من الأسباب. والاختلاف الحاصل بين مصاديقه باختلاف أسبابه علىٰ هذا التقدير إنّما هو لأجل اختلاف تلك الأسباب في التأثير شدّةً وضعفاً، لا لأجل اختلاف أثرها ذاتاً حتىٰ يتكرّر بسببها الحدث. وإمّا الالتزام بوحدة طبيعة الغسل وتأثيره في إزالة جنس الحدث مطلقاً، واحداً كان أو متعدّداً، كتأثير الغسل بالماء في إزالة القذارات الصورية. وإمّا الالتزام بتصادف الأغسال المتعدّدة المسبّبة عن الأسباب المتكثّرة في الفرد الخارجي الواقع امتثالاً للجميع، فالفرد الخارجي يصدق عليه أنّه غسل جنابة وجمعة وإحرام وغيرها من العناوين التي يسقط أمرها به، نظير إكرام الفقير الهاشمي العالم المؤمن.

وأمّا ما التزمه بعض مشايخنا ـ ﷺ ـ بعد التزامه بمغايرة الأحداث

والأغسال المسبّبة عنها المزيلة لأثرها ذاتاً بخروج هذا الغسل المجزىء عن الجميع من تحت جميع العناوين ، وكونه طبيعةً أُخرىٰ مغايرة للكلّ ؛ نظراً إلىٰ استحالة صيرورة شيئين شيئاً واحداً ، فهو أمر آخر مغاير لجميع الأغسال ذاتاً وقد جعله الشارع مجزئاً عن الكلّ تعبّداً . وتسمية الأغسال متداخلة مسامحة نشأت عن المشابهة الصورية بين الأغسال وبين هذا الأمر الأجنبي ، وقد تفصّىٰ بما التزمه عن إشكال اجتماع الوجوب والاستحباب في الواحد الشخصي بدعوىٰ خروجه من موضوع كلا الحكمين ، فهو في حدّ ذاته لا واجب ولا مستحبّ ولكنّه مجزئ عنهما تعبّداً[1] ، ففيه : أنّ من الواضح أنّ الممتنع إنّما هو صيرورة ماهيّتين ماهيّة واحدة ، أو الطبيعتين بقيد الوجوب موجوداً واحداً ، وأمّا إيجاد الطبيعتين بوجود واحد فلا استحالة فيه ، بل شائع ذائع قلّما يوجد موجود لا يوجد بوجوده مفاهيم لا تحصىٰ .

هذا ، مع أنّ ما ارتكبه من التكلّف ممّا لايجدي أصلاً ؛ ضرورة أنّ هذه الطبيعة المغايرة للغسل إذا فرضنا كونها مجزئةً عن غسل الجنابة ، وكذا عن غيره من الأغسال ، فلا محالة تكون أحد فردي الواجب المخيّر ، فيعود المحذور الذي فرّ منه .

بيان ذلك : أنّ الالتزام بتأثير كلّ واحد من الجنابة والحيض مثلاً في حصول أثر مغاير للأثر الحاصل من الآخر ، ووجوب إزالة أثر كلّ منهما بالغسل المخصوص به ، وقيام هذه الطبيعة الثالثة مقام غسليهما ينحلّ بنظر

---

(١) أنظر : جواهر الكلام ٢ : ١٢٩ .

العقل إلىٰ دعوىٰ وجوب إزالة أثر كلٍّ من السببين إمّا بالغسل أو ببدله، فيكون عنوان الواجب بالنسبة إلىٰ كلٍّ من السببين أعمّ من خصوص الغسل، فالغسلان وإن تباينا ـ كما هو المفروض ـ إلّا أنّ بدليهما يتصادقان علىٰ الطبيعة الثالثة؛ إذ بها تتحقّق إزالة أثري الجنابة والحيض، وقد عرفت أنّ مرجع هذه الدعوىٰ إلىٰ جعل إزالة الأثرين موضوعاً للوجوبين أعمّ من أن يكون حصولها بالغسل أو بغيره، فيتحقّق امتثال كلا الأمرين بإيجاد أمر واحد، ومن المعلوم عدم الفرق من حيث الإشكال بين الالتزام بأنّ عنوان الواجب هو غسل الجنابة والحيض وتصادقا في هذا الفرد، وبين الالتزام بأنّ عنوان الواجب هو إزالة أثر الجنابة والحيض، وتصادقت الإزالتان في الطبيعة الثالثة.

نعم، بين الالتزامين فرق من حيث كون التخيير بين الغسلين المنفردين وهذا الفرد المجزىء عقليّاً علىٰ الأوّل وشرعيّاً علىٰ الثاني.

وبما ذكرنا ـ من استلزام الالتزام المذكور تعميم موضوع الأوامر المتعلّقة بالأغسال بما يعمّ الغسل وبدله ـ ظهر لك أنّه لا جدوىٰ له في التفصّي عن إشكال اجتماع الوجوب والاستحباب في الواحد الشخصي؛ ضرورة أنّ هذا الواحد الشخصي من حيث قيامه مقام الغسل المستحبّ أحد فردي المستحبّ، ومن حيث كفايته عن الغسل الواجب أحد فردي الواجب التخييري، فعاد المحذور.

فقد تقرّر لك ممّا حرّرناه أنّ الاحتمالات التي يمكن الالتزام بها في توجيه الكفاية منحصرة في الثلاثة المتقدّمة، إلّا أنّ الاحتمالين الأوّلين منها

ـ أعني اتّحاد طبيعة الحدث أو ماهيّة الغسل ـ يضعّفهما بل يردّهما ـ مضافاً إلىٰ ظواهر أدلّة الأغسال كما عرفت تحقيقه في صدر المبحث بما لا مزيد عليه ـ ظواهر أكثر أدلّة التداخل، بل نفس هذه الرواية؛ فإنّ قوله عليه‌السلام: «فإذا اجتمعت لله عليك حقوق أجزأك غسل واحد» كالصريح في تعدّد الحقوق التي أُريد بها الأغسال التي اشتغلت بها ذمّة المكلّف بواسطة أسبابها.

وتوهّم أنّ إطلاق الحقوق علىٰ ما اشتغلت به الذمّة بلحاظ تعدّد أسبابه لا تعدّد ما في الذمّة، مدفوع: بكونه تأويلاً بعيداً، خصوصاً مع مغروسيّة كون الأغسال المسبّبة عن الأسباب المختلفة بالنوع تكاليف متعدّدة في أذهان المتشرّعة، كما يكشف عن ذلك أنّه لا يكاد يرتاب أحد منهم في أنّ من اغتسل يوم الجمعة للجنابة والجمعة والزيارة و غيرها من الأسباب يستحق بعمله مقداراً من الأجر لا يستحقّ هذا المقدار علىٰ تقدير تجرّده عن بعض هذه العناوين، فهذا دليل علىٰ أنّ العناوين المتكثّرة لديهم من الجهات المحسّنة للفعل.

وممّا يدلّ أيضاً علىٰ اختلاف ماهيّة الأغسال وكونها أنواعاً مختلفة: قوله عليه‌السلام: «كلّ غسل قبله الوضوء إلّا غسل الجنابة»[1] فإنّ ظاهره إرادة العموم بالنسبة إلىٰ أنواع الغسل لا أفراده، كما يشهد له استثناء غسل الجنابة.

(١) الكافي ٣: ١٣/٤٥، التهذيب ١: ٣٩١/١٣٩، الاستبصار ١: ٤٢٨/١٢٩، الوسائل، الباب ٣٥ من أبواب الجنابة، الحديث ١.

ويدلّ على المدّعى أيضاً: عدم مشروعيّة الوضوء مع غسل الجنابة دون سائر الأغسال، كما يدلّ على اختلاف ماهيّة الأحداث اختلاف آثارها.

وممّا يدلّ أيضاً على تعدّد ماهيّة الأحداث بل الأغسال أيضاً ـ بعد دعوى الاجماع على عدم التعدّد على تقدير وحدة الحدث ـ ظهور قوله عليه السلام: «يجزئك» في كون الحكم مبنيّاً على الرخصة في مقام الامتثال؛ إذ على تقدير وحدة الطبيعة لا تكون الكفاية إلّا عزيمة.

ونظير هذه الصحيحة في الدلالة على تعدّد ماهيّة الأغسال وكفاية الغسل الواحد عن الجميع، وكون الحكم مبنيّاً على الرخصة بالتقريبات المتقدّمة: رواية [محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد][1] عن علي بن حديد عن جميل بن درّاج عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليهما السلام «إذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر أجزأ عنه ذلك الغسل من كلّ غسل يلزمه في ذلك اليوم»[2].

والظاهر أنّ المراد من الغسل الذي يلزمه في ذلك اليوم هو الغسل الذي يحتاج إليه في ذلك اليوم للزوم غاياته فيه، لا ما يحدث سببه بعد الغسل؛ لأنّ الإجزاء مشروط بقابليّة المحلّ عقلاً، وهو ما إذا كانت أسباب لزوم الغسل حاصلةً حال الغسل؛ إذ لا يعقل الإجزاء والامتثال قبل الطلب.

---

(١) في ض «١، ٩» والطبعة الحجرية بدل ما بين المعقوفين: ابن عيسى. وما أثبتناه من المصدر، علماً بأنّ «حماد بن عيسى» وردت في سند الرواية التي قبل هذه الرواية، فلاحظ.

(٢) الكافي ٣: ٤١/ ٢، الوسائل، الباب ٤٣ من أبواب الجنابة، الحديث ٢.

نعم، يعقل أن يكون الفعل السابق مانعاً من تأثير السبب اللاحق في توجيه الخطاب إمّا لقصور في سببيّته باختصاصه بما إذا لم يكن مسبوقاً بالفعل، وهذا غير مراد من الرواية جزماً؛ لأنّ الغسل الذي لا مقتضي له لا يلزمه حتىٰ يكون الفعل مجزئاً عنه، وإمّا لخروج المحلّ عن قابليّة التأثير بحصول الغرض من الأمر، وهذا كما إذا كان السبب مؤثّراً في حسن كون المكلّف بعد حصول السبب ممّن صدر منه غسل في ذلك اليوم في الجملة، فالغسل السابق علىٰ هذا التقدير مجزئ عن ذلك الغسل بمعنىٰ أنّه موجب لإحراز مصلحة، وهذا بخلاف ما لو كان السبب مؤثّراً في طلب نفس الغسل؛ فإنّ الإجزاء بالنسبة إليه غير معقول من دون فرق بين أن يكون الطلب استحبابيّاً، كمطلوبيّة الغسل بعد قتل الوزغة أو النظر إلىٰ المصلوب، أو وجوبيّاً، كمطلوبيّته بعد الجنابة.

والحاصل: أنّ الأغسال التي يجزئ غسل الجنابة عنها متخصّصة بحكم العقل بما إذا كانت أسباب لزومها حاصلةً حال الغسل، أو كان المقصود من الأمر بالغسل مجرّد حصول هذا الفعل منه في الخارج

وكيف كان، فدلالة الرواية علىٰ ما نحن بصدده ظاهرة.

وممّا يدلّ علىٰ جواز الاكتفاء بغسل واحد عن المتعدّد: قوله عليه السلام في رواية شهاب بن عبد ربّه: «وإن غسّل ميّتاً ثم توضّأ ثم أتىٰ أهله يجزئه غسل واحد لهما»[1].

---

(١) الكافي ٣: ١/٢٥٠، التهذيب ١: ١٤٥٠/٤٤٨، الوسائل، الباب ٤٣ من أبواب الجنابة، الحديث ٣.

ورواية زرارة عن أبي جعفر عليه‌السلام : «إذا حاضت المرأة وهي جنب أجزأها غسل واحد»[١].

ورواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه‌السلام ، قال: سُئل عن رجل أصاب من امرأته ثم حاضت قبل أن تغتسل، قال عليه‌السلام : «تجعله غسلاً واحداً»[٢].

وفي رواية أُخرىٰ عن أبي عبد الله عليه‌السلام أنه سُئل عن رجل وقع علىٰ امرأته فطمثت بعدما فرغ أتجعله غسلاً واحداً إذا طهرت أو تغتسل مرّتين؟ قال: «تجعله غسلاً واحداً»[٣].

والأمر بجعلهما غسلاً واحداً لايدلّ علىٰ الوجوب؛ لكونه في مقام توهّم الحظر، وإلّا لعارضه الرواية الآتية الدالّة علىٰ جواز التفكيك، وهي رواية عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه‌السلام ، قال: سألته عن المرأة يواقعها زوجها ثم تحيض قبل أن تغتسل، قال: «إن شاءت أن تغتسل فعَلَتْ، وإن لم تفعل فليس عليها شيء، فإذا طهرت اغتسلت غسلاً واحداً للحيض والجنابة»[٤].

---

(١) التهذيب ١: ١٢٢٥/٣٩٥، الاستبصار ١: ٥٠٢/١٤٦، الوسائل، الباب ٤٣ من أبواب الجنابة، الحديث ٤.

(٢) التهذيب ١: ١٢٢٦/٣٩٥، الاستبصار ١: ٥٠٣/١٤٧، الوسائل، الباب ٤٣ من أبواب الجنابة، الحديث ٥.

(٣) التهذيب ١: ١٢٢٧/٣٩٥، الاستبصار ١: ٥٠٤/١٤٧، الوسائل، الباب ٤٣ من أبواب الجنابة، الحديث ٦.

(٤) التهذيب ١: ١٢٢٩/٣٩٦، الاستبصار ١: ٥٦/١٤٧، الوسائل، الباب ٤٣ من أبواب الجنابة، الحديث ٧.

وصحيحة زرارة في مَنْ مات وهو جنب «يغسل غسلاً واحداً يجزئ ذلك للجنابة ولغسل الميّت، لأنّهما حرمتان اجتمعتا في حرمة واحدة»[1].

وهذه الروايات بأسرها صريحة في كفاية الغسل الواحد عن المتعدّد، كما أنّها ظاهرة في اختلاف ماهيّات الأغسال، وأنّ الاكتفاء بواحد إنّما هو بجعل المكلّف في مقام الامتثال.

وأوضح من الكلّ في الدلالة على تعدّد الماهيّات: الروايتان الأخيرتان؛ فإنّ فيهما جهاتٍ من الدلالة، كما لا تخفى على المتأمّل.

وممّا يدلّ أيضاً على تعدّد الماهيّات: رواية سماعة بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام وأبي الحسن عليه السلام قالا في الرجل يجامع المرأة فتحيض قبل أن تغتسل من الجنابة، قال عليه السلام: «غسل الجنابة عليها واجب»[2].

وقد أشكل توجيه هذه الرواية على القائلين بكفاية غسل واحد عن الجميع مطلقاً.

وربّما وجّهها بعضهم: بعدم المنافاة بين وجوبه عليها وسقوطه بغسل الحيض.

وفيه: أنّ ظاهرها وجوبه عليها بعنوان غسل الجنابة لا غير، فهي تدلّ على مغايرته لغسل الحيض، وإلّا لما كان لوجوبه عليها بهذا العنوان

---

(١) التهذيب ١: ١٣٨٤/٤٣٢، الاستبصار ١: ٦٨٠/١٩٤، الوسائل، الباب ٣١ من أبواب غسل الميّت، الحديث ١.

(٢) التهذيب ١: ١٢٢٨/٣٩٥، الاستبصار ١: ٥٠٥/١٤٧، الوسائل، الباب ٤٣ من أبواب الجنابة، الحديث ٨.

وجه، فليتأمّل.

ولا ينافي ما قوّيناه من تغاير الماهيّات: رواية ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن المرأة تحيض وهي جنب هل عليها غسل الجنابة؟ قال: «غسل الجنابة والحيض واحد»[1] لأنّ المراد منها بيان أنّ الجنابة لا توجب غسلاً مستقلاً منفرداً عن غسل الحيض، بل أحدهما عين الآخر في الوجود الخارجي، فهما شيء واحد في الخارج بحمل أحدهما على الآخر بالحمل الشائع المتعارف، لا بالحمل الذاتي حتى ينافي ما قدّمناه.

ولو سلّم ظهورها في اتّحادهما ذاتاً، لتعيّن صرفها إلى هذا المعنى؛ جمعاً بينها وبين الأدلّة المتقدّمة الدالّة على مغايرتهما ذاتاً، كما لا يخفى.

إذا تقرّر لك أنّ الأوفق بالقواعد بحيث لا يستلزم مخالفة شيء من أخبار التداخل ولا إطلاقات الأوامر بالأغسال هو: الالتزام بتغاير الطبائع المتعلّقة للأوامر وتصادقها على الفرد المجزئ، فنقول: لاريب أنّه لو أتى بهذا الفرد بقصد امتثال جميع الأوامر، يتحقّق بفعله امتثال الجميع، وتسقط أوامرها، كما عرفت تحقيقه فيما سبق.

وكذا لو قصد رفع جنس الحدث أو استباحة الصلاة لو كان آثار الأسباب المجتمعة من موانع الصلاة، لانحلال هذا القصد إلى قصد الجميع.

وأمّا لو أتى به بقصد امتثال البعض، فلا تأمّل في صحّة غسله

---

(١) الكافي ٣: ٢/٨٣، الوسائل، الباب ٤٣ من أبواب الجنابة، الحديث ٩.

بالنسبة إلىٰ هذا البعض ؛ لكونه مأموراً به ، والأمر يقتضي الإجزاء .

وهل يجزئ عمّا عدا المنويّ أم لا ؟ فيه تفصيل .

وتحقيقه : أنّا لو بنينا علىٰ أنّ متعلّق الأوامر هي نفس الأغسال بعناوينها الخاصّة ، كغسل الجنابة والحيض والجمعة وغيرها ، فلا يعقل الإجزاء إلّا بالقصد ، لا لدعوىٰ أنّ أوامر الغسل تعبّديّة لا تسقط إلّا بالإطاعة ، والإطاعة لاتتحقّق إلّا بالقصد حتىٰ يتوجّه عليها : منع كونها تعبّديّةً علىٰ الإطلاق ، بل القدر المتيقّن توقّف صحّة الغسل علىٰ قصد القربة في الجملة ، وأمّا قصد امتثال أمره بالخصوص فلا ، والمرجع في مثله البراءة ، كما تقدّم تحقيقه في مقام تأسيس الأصل في نيّة الوضوء ، بل لأجل أنّ هذه العناوين بنفسها ممّا لا يتّصف الفعل بها إلّا بالقصد ، نظير عنوان الوكالة والتأديب ممّا لا يتّفق إلّا بالقصد .

وإن قلنا : إنّ الأمر بالأغسال إنّما هو لأجل كونها مؤثّرةً في التطهير ، وأنّ المطلوب الواقعي إزالة أثر الجنابة وأثر الحيض والاستحاضة والنفاس ـ كما ليس بالبعيد ـ فعنوان الواجب علىٰ هذا التقدير في غسل الجنابة إزالة أثر الجنابة ، وفي الحيض إزالة أثره ، وهكذا .

فإن علمنا ببيان الشارع أنّ الغسل الصحيح مطلقاً ، أو خصوص غسل الجنابة مثلاً مزيل لهذه الآثار ولو لم يشعر بها المكلّف ، فلا إشكال في سقوط الأوامر ؛ لحصول ماهو المقصود منها وإن لم تتحقّق إطاعتها فيما عدا المنويّ ؛ لأنّ المدار في سقوط الأوامر حصول الغرض ، لا تحقّق الإطاعة .

وأمّا لو لم يعلم ذلك ببيان الشارع ، فلا سبيل لنا إلىٰ إحرازها والعلم

بسقوط أوامرها إلّا بالاحتياط بتكرار الغسل، أو إيجاد غسل واحد بقصد الجميع؛ إذ ليس أثر هذه الأسباب أمراً حسّيّاً حتىٰ يدرك زواله بالحسّ، ولا ممّا تناله عقولنا حتىٰ يستكشف بالعقل، فالطريق منحصر ببيان الشارع، والمفروض انتفاؤه، فيجب الاحتياط؛ تحصيلاً للفراغ اليقيني عن التكليف المتعلّق بمفهوم مبيّن، وليس المورد ممّا يجري فيه البراءة علىٰ هذا التقدير، كما لا يخفىٰ.

نعم، لا يخلو القول بكفاية خصوص غسل الجنابة عن غيره مطلقاً عن قوّة، بل في طهارة شيخنا المرتضىٰ - ﷺ -: والمشهور: الاجتزاء به عمّا عداه، بل صريح السرائر وجامع المقاصد: الإجماع عليه. وفي شرح الجعفرية: عدم الخلاف فيه، وكذا في شرح الموجز رادّاً بذلك علىٰ مَنْ حكى قولاً بعدم الاجتزاء به عن غسل الاستحاضة. ولعلّ في هذه الإجماعات كفاية[1]. انتهىٰ.

ويدلّ عليه: مرسلة الجميل، المتقدّمة[2]: «إذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر، أجزأه غسله ذلك عن كلّ غسل يلزمه في ذلك اليوم».

وأمّا الاستدلال عليه: بإطلاق صحيحة زرارة، المتقدّمة[3]: فقد عرفت ضعفه. وكذا الاستدلال بما عداها من الأخبار المتقدّمة؛ لظهورها في كفاية الغسل المأتي به بقصد الجميع، فلا تعمّ الفرض.

---

(١) كتاب الطهارة: ١٠٢، وانظر: السرائر ١: ١٢٣، وجامع المقاصد ١: ٨٧، وكشف الالتباس ١: ١٨١.

(٢) تقدّمت في ص ٢٧٦.

(٣) تقدّمت في ص ٢٧٠.

وأمّا استدلال جامع المقاصد عليه مضافاً إلىٰ الإجماع والأخبار: بأنّ الحدث ـ الذي هو عبارة عن النجاسة الحكمية ـ متّحد وإن تعدّد أسبابه، فإذا نوىٰ ارتفاعه بالسبب الأقوىٰ، ارتفع بالإضافة إلىٰ غيره[1]، ففيه ما عرفت من منع الاتّحاد، ولا أقلّ من الشكّ الموجب للاحتياط في مقام الامتثال، فالعمدة فيه ما ذكرناه، والأحوط بل الأولىٰ: ترك تخصيص قصده بخصوص الجنابة، وعلىٰ تقدير تخصيصه ينبغي إعادة غسله احتياطاً بقصد امتثال غيره من الأوامر، إلّا أنّ الأحوط عند إرادة التكرار من أوّل الأمر تقديم ما عدا غسل الجنابة عليه. ووجهه ظاهر.

وأولىٰ بمراعاة الاحتياط: عدم الاجتزاء به عن الأغسال المستحبّة؛ لإمكان الخدشة في الدليل المذكور بالنسبة إليها: بعدم الجدوىٰ في الإجماعات المنقولة بعد معروفيّة الخلاف وظهور المرسلة في الأغسال الواجبة؛ لأنّها هي التي تلزمه دون المستحبّة، إلّا أنّ دعوى ظهور المرسلة فيما ذكر ممنوعة؛ لأنّ المراد من قوله عليه السلام: «عن كلّ غسل يلزمه في ذلك اليوم» ـ علىٰ مايشهد به الطبع السليم ـ هو الأغسال التي طلب منه الشارع فعلها في ذلك اليوم واجباً كان أم مستحبّاً، بل لا يبعد دعوىٰ كون الأغسال المستحبّة مرادة أظهر من غيرها، بل في الحدائق: دعوىٰ اختصاصها بها[2]؛ لما عرفت من وجوب تقييد الإجزاء في الرواية ـ بحكم العقل ـ بصورة الإمكان، وهي في المستحبّات أكثر؛ إذ لاشبهة في أنّ

---

(١) جامع المقاصد ١: ٨٧.

(٢) الحدائق الناضرة ٢: ٢٠٢.

أغلب الأغسال المستحبّة ممّا يمكن الالتزام فيها بالكفاية ولو على تقدير تأخّر سببها، بدعوى: حصول ما هو المقصود منها بغسل الجنابة، فيمنع ذلك من تنجّز الخطاب على المكلّف، كالأغسال الزمانيّة والمكانيّة، وماهي مقدّمة لبعض الأفعال، كالزيارة وغيرها، فتكون هذه الرواية حاكمةً على أدلّتها، كما أنّها حاكمة على سائر الأدلّة الدالّة على وجوب الأغسال بعناوينها الخاصّة؛ لأنّ مفاد هذه الرواية حصول ما هو المقصود من تلك الأوامر بغسل الجنابة، فهي قرينة على التصرّف في الجميع، إلّا أنّك عرفت أنّها بنفسها مقيّدة ـ بحكم العقل ـ بصورة إمكان حصول المقصود من غيره به، وهو في غير ما لو تأخّر سبب مطلوبيّة نفس الغسل من غسل الجنابة، فلا تعارض العمومات المقتضية لسببيّة مسّ الميّت أو قتل الوزغة مثلاً للغسل، بل العمومات واردة عليها من هذه الجهة، كما لا يخفى على المتأمّل.

وقد يتمسّك لكفايته عن المستحبّ: بفحوى ما عن الفقيه أنّه روى في أبواب الصوم «مَنْ جامع في أوّل شهر رمضان ثم نسي حتى خرج شهر رمضان أنّ عليه أن يغتسل ويقضي صلاته وصومه إلّا أن يكون قد اغتسل للجمعة، فإنّه يقضي صلاته وصومه إلى ذلك اليوم ولا يقضي ما بعد ذلك»[1].

ولكنّك خبير بما في الفحوى؛ لإمكان منع المساواة، فضلاً عن الأولويّة، خصوصاً مع اختصاصها بالناسي.

---

(١) الفقيه ٢: ٧٤/٣٢١، الوسائل، الباب ٣٠ من أبواب مَنْ يصحّ منه الصوم، الحديث ٢.

نعم، لو أمكن العمل بأصلها، لتمّ القول بكفاية كلّ غسل عن غيره مطقاً؛ لعدم القول بالتفصيل ظاهراً، إلّا أنّ العمل به في غاية الإشكال بعد قصوره سنداً، ومخالفته لظواهر الأوامر الكثيرة المتعلّقة بالأغسال، بل وغيرها ممّا دلّ على أنّه «لا عمل إلّا بنيّة وإنّما الأعمال بالنيّات»[1] وكذا مخالفته لقاعدة الاشتغال، وهذه الأمور المذكورة وإن لم يكن شيء منها ممّا يقاوم دليلاً معتبراً بحيث يعارضه، إلّا أنّ رفع اليد عنها بمثل هذه المرسلة ـ التي نحتاج في جواز العمل بها في حدّ ذاتها إلى الجابر ـ مشكل.

هذا، مع معارضتها برواية سماعة، المتقدّمة[2] التي عرفت أنّ ظاهرها وجوب غسل الجنابة على الحائض بعنوان الجنابة المعلوم عدم تحقّقه بهذا العنوان إلّا بالقصد.

وقد ظهر بما حرّرناه أنّ غاية ما يمكن استفادته من الأدلّة على تقدير قصد البعض إنّما هي كفاية غسل الجنابة عن غيره من الأغسال لا غير، فيستكشف من ذلك كونه محصّلاً لما هو المقصود من الأمر بالاغتسال في غيره من الأغسال، (و) وأمّا كون ما عداه أيضاً كذلك فلا.

فما (**قيل**) كما عن الشيخ وابن إدريس[3] من أنّه (**إذا نوى غسل الجنابة، أجزأ عن غيره**) من الأغسال (**ولو نوى غيره**) كغسل المسّ

---

(١) الكافي ٢: ١/٨٤، أمالي الطوسي ٢: ٢٣١، الوسائل، الباب ٥ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١ و١٠.

(٢) تقدّمت في ص ٢٧٩.

(٣) كما في جواهر الكلام ٢: ١١٤؛ وانظر: المبسوط ١: ٤٠، والسرائر ١: ١٢٣.

أو غيره **(لم يجزئ عنه)** لا يخلو عن وجه.

وأمّا القول بكفاية كلّ غسل عن غيره ـ كما في المتن ـ ففي غاية الإشكال؛ إذ غاية ما يمكن أن يستدلّ به لهذا القول هي المرسلة المتقدّمة[1] بالتقريب المتقدّم، وبعض الأخبار المتقدّمة الموهمة للإطلاق **(و)** قد عرفت أنّ شيئاً منها **(ليس بشيء)** يلتفت إليه في إثبات مثل هذا الحكم المخالف للأصول والقواعد.

وقد يستدلّ لهذا القول أيضاً: بوجوه ضعيفة مرجعها إلىٰ دعوىٰ اتّحاد الماهيّات. أو إلىٰ تحقّق الإطاعة بحصول ذات الفعل في الخارج لا بقصد الامتثال.

ويظهر ضعف الجميع من جميع ما تقدّم، فلا يهمّنا الإطالة بنقلها والتعرّض لما يرد عليها بالتفصيل.

بقي الكلام في الشبهة التي مرّت الإشارة إليها في مطاوي الكلمات، وهي: أنّه كيف يعقل كفاية غسل واحد عن الواجب والمستحبّ!؟ وهل هذا إلّا اجتماع الوجوب والاستحباب في موضوع واحد شخصي؟ وأنت خبير بعدم اختصاص الإشكال بهذه الصورة، بل هو سارٍ في كلّ مورد نلتزم بكفاية غسل واحد عن المتعدّد؛ لاستحالة اجتماع المثلين أيضاً كالضدّين.

ويدفع الإشكال عن أصله ما تقدّم في مسألة ما لو توضّأ بعد اشتغال

(١) وهي مرسلة جميل بن درّاج، المتقدّمة في ص ٢٧٦.

ذمّته بواجب لغاية مستحبّة.

وملخّصه: أنّ المجتمع إنّما هو جهات الطلبات لا نفسها؛ لأنّ عروض الجهة الملزمة للفرد المستحبّ ينافي الرخصة في تركه، التي هي من مقوّمات الطلب الاستحبابي، فينتفي الطلب فعلاً، إلّا أنّ محبوبيّته من حيث كونه محصّلاً لهذا العنوان الرجح الذي تعلّق به أمر استحبابي، التي هي ملاك الطلب وحسن الانقياد باقية بحالها، فهذه العناوين الراجحة المتصادقة على الفرد كلّ واحد منها ممّا يزيده حسناً، فيتأكّد به طلبه بحكم العقل، فيتولّد من جميع الطلبات المتعلّقة بالعناوين المتصادقة على الفرد طلب عقلي متأكّد متعلّق بهذا الفرد، فإن كان فيه جهة ملزمة يتبعها هذا الطلب العقلي، فيكون هذا الفرد لأجل اشتماله على جهات أُخر راجحة أفضل أفراد الواجب، وإن لم يكن فيه جهة ملزمة، يكون الإتيان بهذا الفرد مستحبّاً مؤكّداً.

ألا ترى أنّ البديهة تشهد بأنّ اختيار التصدّق على الفقير المؤمن العالم من ذوي الأرحام بقصد سرور المؤمن وإكرام العالم ومواصلة ذي الرحم أرجح من التصدّق على الفقير الفاقد لهذه الأوصاف ولو في مقام إبراء الذمّة عن النذر، وليس هذا إلّا لكون هذا الفعل الخاصّ محصّلاً لما هو المقصود من جميع الأوامر وإن ارتفع عنه الطلب الاستحبابي فعلاً لأجل صيرورته مصداقاً للواجب، فسرور المؤمن وإكرام العالم ومواصلة ذي الرحم محبوب لله تعالى دائماً، سواء حصل بها امتثال واجب، كالوفاء بنذر التصدّق على الفقير، أم لا.

(الفرض الثاني) من فروض الوضوء: **(غسل الوجه، وهو)** العضو المعروف، وقد حدّه الشارع ـ صوناً عن اختفاء حدوده على المكلّفين ـ بـ **(مابين منابت الشعر في مقدّم الرأس إلىٰ طرف الذقن طولاً)**.

وفي طهارة شيخنا المرتضىٰ ﷺ: بلا خلاف ولا إشكال، بل نسبه في المعتبر والمنتهىٰ إلىٰ مذهب أهل البيت عليهم‌السلام[1].

(وما اشتملت عليه الإبهام والوسطىٰ عرضاً).

وهذا التحديد هو المعروف، بل الظاهر المصرّح به في كلام بعضهم: عدم الخلاف في ذلك.

وفي المدارك: هذا التحديد مجمع عليه بين الاصحاب[2].

والمستند فيه: مارواه زرارة ـ في الصحيح ـ عن أبي جعفر عليه‌السلام، أنّه قال له: أخبرني عن حدّ الوجه الذي ينبغي أن يتوضّأ الذي قال الله عزّ وجلّ، فقال: «الوجه الذي قال الله وأمر الله عزّ وجلّ بغسله الذي لا ينبغي لأحد أن يزيد عليه ولا ينقص منه، إن زاد عليه لم يؤجر، وإن نقّص منه أثم: ما دارت عليه الوسطىٰ والإبهام من قصاص شعر الرأس إلىٰ الذقن وما جرت عليه الإصبعان مستديراً فهو من الوجه» فقال له: الصدغ من الوجه؟ فقال: «لا»[3].

---

(١) كتاب الطهارة: ١٠٨، وانظر: المعتبر ١: ١٤١ ومنتهىٰ المطلب ١: ٥٦.

(٢) مدارك الاحكام ١: ١٩٧.

(٣) الفقيه ١: ٢٨/٨٨، الوسائل، الباب ١٧ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

وفي رواية الكليني: «ومادارت عليه السبّابة والوسطىٰ والإبهام»[1].

والروايتان متّحدتان بحسب المفاد؛ إذ لا أثر للسبّابة بعد اعتبار الوسطىٰ التي هي أطول منها عادةً، فلا يورث اعتبارها في الحدّ اختلافاً في المحدود، فذكرها إنّما هو لورود الرواية مورد الغالب، نظير قوله تعالىٰ: ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم﴾[2].

وحاصل ما يظهر من الرواية مؤيّداً بفهم الأصحاب: أنّ الوجه الذي أمر الله تعالىٰ بغسله ما يحيط به الأصابع حال الغسل من دون أن يقلب الكفّ إلىٰ إحدىٰ الصفحتين من قصاص شعر الناصية إلىٰ الذقن.

والتعبير عن هذا المعنىٰ بدوران الأصابع إمّا بلحاظ أنّ غسل الوجه، أي إيصال الماء إلىٰ جميع أجزائه بعد صبّ الماء عليه لا يكون غالباً إلّا بدوران الأصابع وجريها علىٰ حدود الوجه: الإبهام من طرف، والسبّابة والوسطىٰ من طرف آخر من قصاص الشعر إلىٰ آخر الوجه، أو بلحاظ أنّ إدارة الإصبعين من القصاص بحيث تنتهي الدورة إلىٰ الذقن ـ كما هو ظاهر كلمة «من» و «إلىٰ» ـ معرّف للوجه، فعلىٰ هذا التفسير لا تكون الرواية ناظرةً إلىٰ الكيفيّة الحاصلة في الغسل المتعارف، فيكون المقصود من دوران الإصبعين من قصاص الشعر إلىٰ الذقن وضعهما علىٰ القصاص وفتحهما بحيث تمتلئ الفرجة بينهما ثم إدارتهما بحيث تنتهي الدورة إلىٰ الذقن، فيحدث من ذلك شكل يشبه الوجه حقيقةً والدائرة عرفاً.

---

(١) الكافي ٣: ١/٢٧، الوسائل، الباب ١٧ من أبواب الوضوء ذيل الحديث ١.

(٢) سورة النساء ٤: ٢٣.

وهذا ممّا يقرّب إرادة هذا المعنىٰ من الرواية ، مضافاً إلىٰ كونه أنسب بالنظر إلىٰ ظاهر ألفاظها وإن كان المعنىٰ الأوّل آنس بالذهن .

وكيف كان ، فالمراد بالاستدارة في الرواية ـ بحسب الظاهر ـ ليس إلّا ذلك ، لا الاستدارة الحقيقيّة ؛ ضرورة أنّ الوجه ليس مستديراً حقيقيّاً بحيث تكون نسبة محيطه من كلّ نقطة تفرض فيه إلىٰ قطبه متساوية .

ودعوىٰ : أنّ الوجه له معنىٰ شرعي فاسدة جدّاً .

ويدلّ علىٰ فسادها ـ مضافاً إلىٰ وضوحه ـ : موثّقة سماعة ، قال : كتبت إلىٰ الرضا عليه السلام : أسأله عن حدّ الوجه ، فكتب «من أوّل الشعر إلىٰ آخر الوجه ، وكذلك الجبينين»[1] .

وظاهر قوله عليه السلام : «وكذلك الجبينين» أي كذلك من أوّل الجبينين إلىٰ آخر الوجه ، ومن المعلوم أنّ ما في هذه الرواية مطابق للوجه المعروف عند العرف ؛ إذ ليس الخطّ المحيط علىٰ الجبهة والجبينين قوساً من الدائرة المنطبقة علىٰ الوجه ، لأنّ الخطّ الواقع طرف الجبهة والجبينين إمّا مستوٍ أو قريب من الاستواء ، فلا يكون قوساً من الدائرة المارّة علىٰ الذقن ، كما لا يخفىٰ .

فيظهر من ذلك أنّ التحديد الوارد في غيرها من الأخبار أيضاً إنّما أُريد به بيان حدود الوجه المستعمل في معناه العرفي ، لا أنّه لبيان اصطلاح جديد من الشارع في معنىٰ الوجه .

---

(١) الكافي ٣ : ٤/٢٨ ، الوسائل ، الباب ١٧ من أبواب الوضوء ، الحديث ٢ .

فما ذكره المحقّق البهائي ـ قدّه ـ في تفسير الرواية ـ حيث قال في محكيّ أربعينه: والذي يظهر لي من الرواية أنّ كلاً من طول الوجه وعرضه هو ما اشتمل عليه الإصبعان إذا ثبت وسطه وأُدير علىٰ نفسه حتىٰ يحصل شبه الدائرة[1]، فذلك القدر هو الذي يجب غسله.

ثمّ ذكر أنّ قوله: «من قصاص الشعر» إمّا حال من الخبر، وإمّا متعلّق بـ«دارت» يعني أنّ الدوران يبتدئ من قصاص الشعر منتهياً إلىٰ الذقن، ولا ريب أنّه إذا اعتبر الدوران علىٰ هذه الصفة للوسطىٰ، اعتبر للإبهام عكسه تتميماً للدائرة المستفادة من قوله عليه السلام: «مستديراً» فاكتفىٰ بذكر أحدهما عن الآخر، وأوضحه بقوله عليه السلام: «وماجرت عليه الإصبعان مستديراً فهو من الوجه» فقوله عليه السلام: «مستديراً» حال من المبتدأ، وهذا صريح في أنّ كلاً من طول الوجه وعرضه شيء واحد هو ما اشتمل عليه الإصبعان عند دورانهما، كما ذكر[2]. انتهىٰ ـ ليس علىٰ ما ينبغي.

أمّا أوّلاً: فلما عرفت من أنّ الوجه ليس مستديراً بالاستدارة الحقيقيّة لا لغةً ولا عرفاً ولا شرعاً.

وثانياً: فلأنّ ظاهر قوله عليه السلام: «ما دارت عليه الإبهام والوسطىٰ كون

---

(١) **قوله** قدّه: حتىٰ يحصل شبه الدائرة.

أقول: بعد فرض ثبوت وسط الإصبعين وإدارتهما علىٰ نفسهما كان مقتضىٰ البرهان حصول الدائرة الحقيقية إلّا أنّ تحدّب الوجه يستلزم انقباض الإصبعين في الجملة حال مرورهما علىٰ الخدّين، فيخرج به الدائرة من كونها حقيقية مصطلحة، كما لا يخفىٰ. (منه عفي عنه).

(٢) حكاه عنه الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ١٠٩، وانظر: الأربعون حديثاً: ١٠٢.

كلٌّ من المتعاطفين مستقلاً بالحكم، أعني دورانه من القصاص إلى الذقن وفرضهما كالخشبة الدائرة على نفسها خلاف ظاهر العطف.

وثالثاً: فلأنّ اعتبار الدائرة بهذه الكيفيّة مستلزم لخروج بعض ما هو داخل في الوجه بالنصّ والإجماع؛ لما أشرنا إليه من أنّ الجبهة والجبينين من الوجه بالنصّ والإجماع، والخطّ الواقع في طرفهما ليس قوساً من الدائرة المنطبقة على الوجه، فالإصبع الوسطى الموضوعة على الجبهة بحركتها الدوريّة تميل إلى السفل، فيخرج بعض طرفي الجبهة وأغلب الجبينين من الدائرة المفروضة، بل يخرج طرفا الذقن أيضاً، إذ ليس طرف الذقن كقوس هذه الدائرة في غالب الأشخاص.

ورابعاً: فلأنّ المسافة بين الإصبعين في الغالب أزيد من الخطّ الواصل بين الذقن والقصاص، وتسميته طول الوجه إنّما هي باعتبار قامة الإنسان أو باعتبار ظهور المسافة فيه لأجل كونه مسطّحاً، واختفائها بالنسبة إلى الجانبين، فلا يتبيّن مقدار مسافتهما حتّى يسمّى طولاً، بل قد يقال: إنّ الطول عبارة عن أوّل بُعدٍ يتراءى في الجسم، فعلى هذا لا حاجة إلى التوجيه.

ولو التزم بوجوب قبض الإصبعين وإمساكهما عمّا يزيد عن الحدّين، لتوجّه عليه استلزامه خروج بعض أطراف الوجه ممّا انعقد الإجماع على وجوب غسله.

هذا كلّه، مع بُعْد ما ذكره عن الفهم العرفي الذي هو المناط في معرفة الأخبار.

والعجب ممّن[1] ارتضىٰ هذا الكلام، وطعن علىٰ علمائنا الأعلام، وغفل عن أنّ تخطئة العلماء في مثل هذه الأُمور خطأ؛ إذ ليس ما ذكره معنىً غامضاً يختفي علىٰ العلماء تعقّله، فعدم التفاتهم إلىٰ هذا المعنىٰ يكشف عن عدم ظهور الرواية فيه، وأنّ مَنْ يرىٰ ظهورها فيه فإنّما هو لشبهة مغروسة في ذهنه، كالأُنس بالقواعد الهندسيّة أو غيره، وعلىٰ تقدير كونه معنىً دقيقاً لم تنله أذهان العلماء ينبغي الجزم بعدم إرادته من الرواية الواردة في تحديد الوجه، الملحوظ فيها فهم العرف، كما هو الأصل في أخبارهم عليهم السلام.

ولايشكل ظاهر الرواية بدخول النزعتين - وهما البياضان المكتنفان بالناصية - في المحدود مع خروجهما إجماعاً؛ لأنّ المراد بالقصاص في الرواية منتهىٰ منبت الشعر من مقدّم الرأس وهو الناصية، فلا يعمّ النزعتين، كما أنّه لا يتوجّه الإشكال بدخولهما علىٰ تفسير المشهور؛ لأنّ الإصبعين إذا كان مبدأ فتحهما من الناصية لا تتعدّيان الجبهة والجبينين غالباً.

هذا، مع أنّ شمول الحدّ لهما غير ضائر بعد العلم بخروجهما من الوجه عرفاً؛ لما أشرنا إليه من أنّ التحديد الوارد في الشرع إنّما الملحوظ فيه بيان الحدود المشتبهة، ولا شبهة عند أهل العرف في أنّ النزعتين من الرأس لا من الوجه، فلا ينصرف إليهما الحدّ.

وكذا لا يتوجّه الإشكال علىٰ التفسير الأوّل: باستلزامه دخول بعض

---

(١) أنظر: الوافي ٦: ٢٧٨ ذيل الحديث رقم ٤٢٨٧.

العنق في المحدود حيث إنّ الإصبعين تحيطان به حال محاذاة الكفّ للذقن؛ لما ذكرنا من أنّ وضوح حاله دليل على عدم كونه مراداً من الرواية.

ثمّ إنّ العلماء رضوان الله عليهم ـ بعد إطباقهم على وجوب غسل مايحيط به الإصبعان وعدم وجوب غسل ما لا تحيطان به ـ اختلفوا في وجوب غسل بعض المواضع، ومنشؤه إمّا الاختلاف في تشخيص موضوعه، أو النزاع في أنّه هل يحيط به الإصبعان أم لا؟ ولا يهمّنا التعرّض لتحقيقه بعد أن كان المناط إحاطة الإصبعين.

فنقول: كلّ ما يحيط به الإصبعان يجب غسله، وما لا يحيط به الإصبعان لا يجب غسله، سواء سمّي بالعذار أم لا.

نعم، يجب غسل مقدار يسير من الأطراف الخارجة من الحدود بحكم العقل؛ مقدّمةً لحصول الواجب، وكذا للعلم بحصوله، والله العالم.

ولايخفىٰ عليك ـ خصوصاً بعدما عرفت من أنّ الوجه الذي أمر الله تعالىٰ بغسله هو: العضو المعروف، وليس للشارع فيه اصطلاح جديد ـ أنّ التحديد الوارد في الأخبار وفي كلمات علمائنا الأخيار إنّما أُريد به تعيين حدود وجوه المكلّفين الذين أمرهم الله تعالىٰ بغسلها، ولاريب أنّ وجوه المكلّفين مختلفة بحسب المسافة، فلا يعقل أن يكون مقدار خاصّ معرّفاً لجميع الوجوه، ولذا لا ينسبق إلىٰ الذهن حال استماع هذه التحديدات إلّا كون وجه كلّ مكلّف موضوعاً برأسه ملحوظاً بالنسبة إليه إصبعاه، ولا يلتفت الذهن إلىٰ كون إصبعي غيره مميّزاً لحدود وجهه،

وهذا بخلاف الأشبار في تحديد مقدار الكرّ؛ فإنّها منصرفة إلىٰ الأشبار المتعارفة لأوساط الناس، وأمّا فيما نحن فيه فلا ينصرف الإطلاق إلّا إلىٰ إصبعي نفس المكلّف، إلّا أنّ الحدود لمّا كانت منزّلةً علىٰ الخلقة المتعارفة يعتبر في كون قصاص الشعر والإصبعين طريقاً لمعرفة الوجه كونهما علىٰ الخلقة المتعارفة بأن تكون أعضاؤه متناسبةً بحسب العادة، سواء كانت جثّته صغيرةً أو كبيرة، ولا ينبغي أن يراد من مستوى الخلقة في هذا الباب إلّا هذا المعنىٰ، أعني متناسب الأجزاء، فلو لم يكن علىٰ الخلقة المتعارفة إمّا لكبر وجهه أو صغره أو لطول أصابعه أو قصرها أو لخروج قصاص شعره من الحدّ المتعارف بالنسبة إليه، فليرجع إلىٰ مَنْ تناسبت أعضاؤه بأن يقيس نفسه علىٰ مَنْ تناسبت أعضاؤه بعد مماثلته في صغر الوجه وكبره، فيميّز حدود وجهه بالمقايسة إلىٰ مماثله.

(و) علىٰ هذا فـ (**لا عبرة بقصاص الأنزع**) وهو مَنْ انحسر شعره عن القصاص المتعارف (**ولا بالأغم**) وهو مَنْ علىٰ جبهته الشعر (و) كذا (**لا**) عبرة (**بـ**) إصبعي (**مَنْ تجاوزت أصابعه**) عن المقدار الواجب غسله من (**العذار أو قصرت عنه، بل يرجع كلٌّ منهم إلىٰ**) مَنْ شاكله في الوجه بشرط تناسب أعضائه، فيميّز مقدار مايجب عليه غسله بما يجب عليهم، أو يرجع إلىٰ غيره مطلقاً، سواء ماثله في الوجه أم لا، بشرط أن يكون الغير الذي يرجع إليه من (**مستوىٰ الخلقة**) فيلاحظ ما ينتهي إليه غسله من العذار والعارض ومواضع التحذيف وغيرها، فيعيّن بذلك حدود وجهه الواجب عليه غسله (**فيغسل ما يغسله**) المستوي،

أي المواضع التي يغسلها من وجهه لا المقدار الذي يغسله، ضرورة أنّ ذلك المقدار ربما لا ينتهي إلىٰ حدود وجهه؛ لكبره، وربما يتعدّىٰ عنها؛ لصغره، مع أنّ عدم وجوب غسل الزائد عن الوجه المعلوم خروجه، وكذا وجوب غسل ما هو معلوم دخوله في الوجه ممّا لا شبهة فيه، فمعنىٰ الرجوع إلىٰ المعتدلين في الخلقة ليس إلّا تعيين حدود وجهه بالمقايسة إلىٰ وجوههم.

(ويجب) بل ولا يصحّ الوضوء إلّا **(أن يغسل من أعلىٰ الوجه إلىٰ الذقن، فلو غسل منكوساً، لم يجزئه على الأظهر)** الأشهر، بل عن بعض[1] نسبته إلىٰ المشهور. وعن بعض[2] حواشي الألفيّة: دعوىٰ الاتّفاق عليه.

ويدلّ عليه رواية قرب الإسناد عن أبي جرير الرقاشي، قال: قلت لأبي الحسن موسىٰ عليه السلام: كيف أتوضّأ للصلاة؟ فقال عليه السلام: «لا تعمق[3] في الوضوء ولا تلطم وجهك بالماء لطماً، ولكن اغسله من أعلىٰ وجهك إلىٰ أسفله بالماء مسحاً، وكذلك فامسح علىٰ ذراعيك ورأسك وقدميك»[4].

وقد ناقش في دلالتها شيخنا المرتضىٰ رحمه الله: بأنّ الأمر فيه محمول علىٰ الاستحباب قطعاً؛ لتقييده بكونه علىٰ وجه المسح في مقابل اللطم[5].

---

(١) حكاه عن العاملي في مدارك الأحكام ١: ١٩٩ صاحب الجواهر فيها ٢: ١٤٨.

(٢) حكاه عنه صاحب الجواهر فيها ٢: ١٤٨.

(٣) في قرب الإسناد: لا تغمس.

(٤) قرب الإسناد: ١٢١٥/٣١٢، الوسائل، الباب ١٥ من أبواب الوضوء، الحديث ٢٢.

(٥) كتاب الطهارة: ١١٠.

وفيه : أنّ رفع اليد عن ظاهر الطلب بالنسبة إلى بعض القيود الواقعة في حيّزه بدليل خارجي لا يوجب رفع اليد عن ظاهره بالنسبة إلىٰ ماعداه ، كما لو أمر المولىٰ عبده بضرب زيد أوّل الصبح في داره ، وعلم من الخارج أنّ بعض هذه الخصوصيّات غير لازمة المراعاة لديه ، فلا يرفع اليد عن ظاهر الأمر بالنسبة إلىٰ ماعداه ، ولا يصلح ذلك أن يكون قرينةً لكون أصل الطلب مستعملاً في الندب ، كما لايخفىٰ علىٰ مَنْ راجع العرف في محاوراتهم ، ولا يلزم من ذلك استعمال اللفظ في معنيين كما حقّقناه في محلّه[1] .

هذا ، مع أنّ غسل الوجه واجب بالضرورة ، فلا يمكن حمل الأمر المتعلّق بمصاديقه المشتملة علىٰ مزيّة راجحة علىٰ الاستحباب ، وإلّا للزم اجتماع الوجوب والاستحباب في الواحد الشخصي ، فلابدّ من حمل الأمر علىٰ الوجوب التخييري ، والالتزام بأنّ متعلّقه أفضل أفراد الواجب المخيّر ، فالخصوصيّة الموجبة لمزيّة هذا الفرد علىٰ سائر الأفراد توجب تأكّد طلبه ، لا صيرورته مستحبّاً ، ولذا لا يجوز تركه لا إلىٰ بدل ، ويؤتىٰ به في مقام الامتثال بقصد الوجوب ، كما يؤتىٰ بسائر الأفراد الفاقدة لهذه الخصوصيّة بهذا القصد ، فالأمر المتعلّق به ليس إلّا للوجوب لا يجوز رفع اليد عن ظاهره بالنسبة إلىٰ شيء من القيود الواقعة في حيّزه ، إلّا أن يدلّ

---

(١) أقول : وسيأتي توضيحه بما لا مزيد عليه في مبحث لباس المصلّي من كتاب الصلاة في توجيه موثّقة ابن بكير ، الواردة في المنع من الصلاة فيما لا يؤكل لحمه ، فراجع . (منه عفي عنه) .

دليل خارجي عليه، فيقتصر حينئذٍ على مقدار دلالة الدليل.

نعم، لو كان الكلام في حدّ ذاته مسوقاً لبيان رجحان هذه الخصوصيّة، بأن يكون المقصود بقوله: اغسل وجهك مسحاً، الأمر باختيار امتثال الأمر الوجوبي المتعلّق بالغسل في ضمن هذا الفرد، لكان الأمر حينئذٍ استحبابيّاً، ولكنّه خلاف الظاهر.

ووقوع الغسل مسحاً في مقابل اللطم لا يصلح قرينةً لإرادة ذلك؛ فإنّ تقييد اللطم المنهي عنه في الرواية بقوله عليه السلام: «لطماً» مُشعرٌ بل ظاهرٌ في إرادة لطم مّا الذي لا يحصل به عادة غسل مجموع الوجه على الوجه المعتبر شرعاً، فيحتمل قويّاً كون النهي المتعلّق به حقيقيّاً لاتنزيهيّاً؛ كي يكون قرينةً لحمل الأمر المتعلّق بمقابله على الاستحباب.

فعلى هذا يشكل استفاده كراهة كون الغسل بطريق اللطم من الرواية، بل وكذا استحباب كونه بطريق المسح؛ لقوّة احتمال جري الأمر والنهي المتعلّقين بهما مجرى العادة بلحاظ حصول الغسل الشرعي وعدمه، فالمراد بالرواية على هذا التقدير: ولاتعمق في الوضوء، كما هو شأن الوسواسيّين، ولا تلطم وجهك بالماء لطماً مختصراً، كما هو عادة المتسامحين الذين لا يبالون بامتثال الواجبات، ولكن اغسله من أعلى وجهك إلى أسفله بالماء بحيث ينغسل به جميع وجهك من أعلاه بالمسح.

وكونه بالمسح لا لأجل أنّ للمسح خصوصيةً اعتُبرت، بل لأجل أنّ غسل الوجه على الوجه المعتبر شرعاً لا يتحقّق غالباً إلّا به، فليتأمّل.

وكيف كان، فلا أرىٰ في الرواية قصوراً عن إفادة المطلوب.

وقد يستدلّ له أيضاً: بالأخبار الكثيرة المستفيضة الحاكية لوضوء رسول الله ﷺ:

ففي بعضها: «أنّه ﷺ أخذ كفّاً من ماء وصبّه على وجهه ثم مسح جانبيه حتىٰ مسحه كلّه»[1].

وفي آخر: فأسدلها علىٰ وجهه من أعلىٰ الوجه[2].

وفي الصحيح عن زرارة، قال: حكىٰ أبو جعفر عليه السلام وضوء رسول الله ﷺ، فدعا بقدح من ماء فأدخل يده اليمنىٰ فأخذ كفّاً من ماء فأسدلها علىٰ وجهه من أعلىٰ الوجه[3]، إلىٰ آخره.

وفي رواية أُخرىٰ عنه، أنّه غرف ملأها ماءً، فوضعها علىٰ جبينه[4].

وعن تفسير العياشي أنّه غرف غرفة فصبّها علىٰ جبهته[5].

وعن العلّامة في المنتهىٰ والشهيد في الذكرىٰ أنّهما قالا بعد الصحيح الأوّل: روي عنه أنّه قال بعد ما توضّأ: «إنّ هذا وضوء لا يقبل

(١) الكافي ٣: ٢٤ ـ ٣/٢٥، الوسائل، الباب ١٥ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

(٢) كذا، وهذه الجملة عين ما ورد في الرواية التالية، والمصادر لهما واحدة، اُنظر: التهذيب ١: ١٥٧/٥٥، والاستبصار ١: ١٧١/٥٨، والوسائل، الباب ١٥ من أبواب الوضوء، الحديث ١٠.

(٣) نفس المصادر في الهامش أعلاه.

(٤) الكافي ٣: ٤/٢٥، الوسائل، الباب ١٥ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

(٥) حكاه عنه البحراني في الحدائق الناضرة ٢: ٢٣٣، وانظر تفسير العياشي ١: ٥١/٢٩٨.

الله الصلاة إلّا به»[1].

وقد يناقش في دلالتها : بأنّ الغسل من الأعلىٰ لا يدلّ علىٰ اعتباره، وبطلان الوضوء بدونه ؛ لاحتمال أن يكون اختياره هذا الفرد لكونه أحد جزئيّات الكلّي المأمور به، خصوصاً بعد كونه هو الفرد المتعارف.

ووجوب التأسّي بمعنى الالتزام بهذه الخصوصيّة ممّا لا دليل عليه ولو بعد إحراز رجحانها في الجملة ؛ إذ ليس معنىٰ التأسّي الواجب وجوب إيجاد المباحات أو المستحبّات.

وأمّا قوله عليه‌السلام - فيما أرسله العلاّمة والشهيد -: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلّا به» فهو مع إرساله مجمل لا يصلح لتقييد إطلاق الغسل ؛ إذ ليس المراد من المشار إليه هو الوضوء الشخصي ولا ما يماثله في خصوصيّاته الشخصية.

أمّا الأوّل : فواضح.

و[أمّا] الثاني : فلاستلزامه تخصيص الأكثر المستهجن، كما لا يخفىٰ.

فالمراد منه هو الوضوء المشتمل علىٰ أجزائه وشرائطه، ولم يعلم من هذه الرواية إرادة شرط أو قيد زائد لا يفي ببيانه سائر الأدلّة، فإطلاقات سائر الأدلّة وعموماتها حاكمة عليها ورافعة لإجمالها.

---

(١) كما في جواهر الكلام ٢ : ١٤٩، وانظر : منتهىٰ المطلب ١ : ٥٨، والذكرىٰ : ٨٣، والفقيه ١ : ٧٦/٢٥، والوسائل، الباب ٣١ من أبواب الوضوء، الحديث ١١.

وبهذا ظهر ضعف ما قيل من أنّ إجمالها يوجب إجمال العمومات ؛ لأنّ إجمال المخصّص يسري إلىٰ العامّ ، فيسقطه عن الحجّيّة .

توضيح ضعفه : أنّ كونها مخصّصةً للعمومات غير معلوم ، فيرتفع الإجمال عنها بأصالة العموم .

هذا ، ولكنّ الإنصاف أنّه يمكن دعوىٰ القطع من تصريح الرواة الحاكين لفعل الإمام عليه‌السلام ، الذي صدر منه حكايةً عن فعل رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله ، بهذه الخصوصيّة دون غيرها من الخصوصيّات ، وكذا تصريحهم في بعضها في حكاية غسل اليدين : بأنّه عليه‌السلام غسل يده اليمنىٰ من المرفق إلىٰ الأصابع لايردّ الماء إلىٰ المرفق ثم غمس كفّه اليمنىٰ في الماء فاغترف بها من الماء فأفرغه علىٰ يده اليسرىٰ من المرفق إلى الكفّ لايردّ الماء إلىٰ المرفق كما صنع باليمنىٰ[1] ، وكذا غيرها من القرائن بأنّ هذه الخصوصيّة كانت ملحوظةً للسائلين ، وكان مقصودهم معرفة حكمها ، كما ينبئ عن ذلك معروفيّة الخلاف عن أهل الخلاف ، ولا شبهة أنّ الالتزام بالخاصّ إذا كان الفعل في مقام البيان بعد كون الخصوصيّة من مواقع الشبهة ، وعدم تعرّض الإمام عليه‌السلام لعدم وجوب الالتزام بها ، بل تصريحه بعد الفعل بأنّ «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلّا به» دليل علىٰ وجوبها .

ولو ادّعى مدّع القطع بأنّ هذا النحو من الاهتمام ببيان وضوء رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله لم يكن إلّا للتعريض علىٰ المخالفين ، وبيان أنّ عملهم مخالف

---

(١) التهذيب ١ : ٥٦/١٥٨ ، الاستبصار ١ : ٥٧/١٦٨ ، الوسائل ، الباب ١٥ من أبواب الوضوء ، الحديث ١١ .

لسنّة الله ورسوله صلى الله عليه وآله، ليس كلّ البعيد.

هذا كلّه، مضافاً إلىٰ أنّه لا ينبغي الارتياب في أنّ الحكاية من الإمام عليه السلام لم تصدر لمجرّد الإخبار عن الأُمور السالفة، بل صدرت بياناً لكيفيّة الوضوء، وما يصلح أن يكون الفعل بياناً له ليس إلّا هذه الخصوصيّة، ووجوب المسح دون سائر الخصوصيّات؛ لعدم اعتبارها جزماً.

وأمّا وجوب أصل الغسلات فضروريّ لم يكن محتاجاً إلىٰ البيان، وعدم جواز غسل اليدين قبل الوجه أيضاً كذلك.

وعدم جواز المقارنة لا يستفاد من فعله عليه السلام، كما لايخفىٰ.

وتعيين حدود المغسول لايمكن تحصيله علىٰ سبيل التحقيق بالفعل، مع أنّه لو كان مقصوداً بالإفهام، لكان علىٰ الناقلين نقل ما استفادوه.

واحتمال إرادة خصوص المسح يبعّده ارتكاب تكلّف الفعل.

فالإنصاف أنّه لا ينبغي التأمّل في أنّ هذا الفعل صدر منه صلوات الله عليه، لبيان كيفيّة الوضوء من أوّله إلىٰ آخره، والخصوصيّة المحتمل إرادتها في سائر أجزاء العمل ليست إلّا هذه الخصوصيّة، كما عرفت، فتتعيّن إرادتها. وهذا هو السرّ في فهم العلماء من هذه الروايات لكيفيّة الغسل.

وكيف كان، فلو نوقش في دلالة هذه الروايات، فلا أقلّ من كونها مؤيّدةً للرواية المتقدّمة.

وقد يستدلّ أيضاً: بعدم القول بالفصل بين غسل الوجه وبين غسل اليدين، وسيجيء أنّ الأقوىٰ: عدم جواز النكس فيه، فكذا في الوجه.

وهذا الاستدلال حسن علىٰ تقدير ثبوت الدعوىٰ، وفيه تأمّل.

واستدلّ بعض مَنْ ناقش في الأدلّة السابقة ببعض المناقشات المتقدّمة لإثبات المطلوب: بالأوامر المطلقة المتعلّقة بالغسل، بدعوىٰ: انصرافها إلىٰ المتعارف، وهو الغسل من الأعلىٰ.

وفيه: منع تعارف كون الغسل من أعلىٰ الجبهة بحيث ينصرف إليه الإطلاق.

وعلىٰ تقدير تسليمه فالانصراف بدوي منشؤه غلبة الوجود، ومثله لايضرّ بالإطلاق.

وقد يستدلّ له أيضاً: بقاعدة الاشتغال، وهو مبنيّ علىٰ دعوىٰ إهمال المطلقات، وورودها في مقام بيان أصل تشريع الحكم، كأغلب الإطلاقات الواردة في العبادات.

وفيها مالا يخفىٰ؛ ضرورة ظهور مطلقات الباب حتىٰ الكتاب العزيز في كونها مسوقةً لبيان ماهيّة الوضوء، وورود كثير منها في مقام الجواب عن أسئلة السائلين، فكيف يمكن دعوىٰ الإهمال فيها!؟ مع مخالفتها للأصل المعتمد عليه عند العقلاء في مباحث الألفاظ، وهو حمل الكلام المسموع من المتكلّم علىٰ كون مفاده تمامَ مراده من هذا اللفظ، ولذا لا يتوقّف العبيد في استكشاف مقاصد الموالي من أوامرهم بمجرّد احتمال

كونهم في مقام تشريع الحكم.

وثبوت إرادة هذا المعنى في كثيرٍ من مطلقات الكتاب، الواردة في العبادات بقرينة متّصلة، كإجمال متعلّق الأمر، أو منفصلة، كورود تقييداتٍ كثيرة موجبة لاستهجان إرادة الإطلاق من المطلق، غير ضائر في التمسّك بالإطلاق فيما لم يثبت فيه ذلك، كما فيما نحن فيه، خصوصاً مع كون أغلب ما هو من هذا القبيل ممّا كان متعلّق الخطاب فيه مجملاً، فهي بنفسها مجملات لاتوجب كثرتها وهناً في المطلقات.

هذا، مع أنّ ذكر الغاية في الآية من أقوىٰ الشواهد علىٰ كونها مسوقةً لبيان موضوع الحكم لا لمجرّد تشريعه.

مضافاً إلىٰ تصريح أمير المؤمنين (١) عليه السلام في رواية إسماعيل بن جابر عن الصادق عليه السلام بأنّ هذه الآية من المحكم الذي تأويله في تنزيله، ولا يحتاج تأويله إلىٰ أكثر من تنزيله(٢).

بل وكذا استدلال الباقر عليه السلام في خبري زرارة وبكير لوجوب غسل

---

(١) في الوسائل: علي بن الحسين الموسوي المرتضىٰ في رسالة المحكم والمتشابه [: ١٦ و٧٩] نقلاً من تفسير النعماني بإسناده الآتي عن إسماعيل بن جابر عن الصادق عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام في حديث قال: «والمحكم من القرآن ممّا تأويله في تنزيله مثل قوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلىٰ الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلىٰ المرافق وامسحوا برؤسكم وأرجلكم إلىٰ الكعبين**﴾ [سورة المائده ٥: ٦] وهذا من المحكم الذي تأويله في تنزيله لا يحتاج تأويله إلىٰ أكثر من التنزيل».
ثم قال: «وأمّا حدود الوضوء فغسل الوجه واليدين، ومسح الرأس والرّجلين وما يتعلّق بها ويتّصل، سنّة واجبة علىٰ مَنْ عرفها وقدر علىٰ فعلها» (منه قدّس سره).

(٢) المحكم والمتشابه: ١٦، الوسائل، الباب ١٥ من أبواب الوضوء، الحديث ٢٣.

تمام الوجه واليدين ومسح بعض الرأس والرِّجلين بالآية الشريفة[١].

ثمّ لو سلّم إهمال الأدلّة، فالمرجع أصالة البراءة علىٰ المختار من جريانها في الشكّ في الشرطيّة.

اللّهمّ إلّا أن يدّعى أنّ الشكّ في المقام شكّ في المكلّف به لا في التكليف؛ لقوله عليه السلام: «لا صلاة إلّا بطهور»[٢] فيجب علىٰ المكلّف إحراز الطهور ولو بالاحتياط؛ لأنّ متعلّق التكليف مفهوم مبيّن، والشكّ فيما به يتحقّق هذا المفهوم إلّا أنّ في كون مفهوم الطهور في الرواية مبيّناً وعدم إرادة أسبابه منه تأمّلاً، والله العالم.

ولاتجب مراعاة التحقيق في صدق كون غسل كلّ جزء بعد غسل ما فوقه حقيقة، بل يكفي في غسل الوجه ما يصدق عليه عرفاً أنّه غسل من أعلىٰ وجهه إلىٰ أسفله.

نعم، لو كان مدرك الحكم قاعدة الاشتغال، للزم مراعاة ذلك بأن لا يغسل الجزء السافل إلّا بعد غسل ما فوقه ممّا هو في سمته حقيقةً لا بالمسامحة العرفيّة؛ تحصيلاً للقطع بحصول الطهارة المعتبرة في صحّة الصلاة، إلّا أن يستظهر من الأخبار البيانيّة عدم مراعاة التحقيق، أو يدّعى كونها حرجاً منفيّاً في الشريعة، ولكن في الأخير منع، والأوّل لا يخلو عن

---

(١) الكافي ٣: ٢٥ ـ ٥/٢٦ و ٤/٣٠، الفقيه ١: ٢١٢/٥٦، التهذيب ١: ١٦٨/٦١، الاستبصار ١: ٦٢ ـ ١٨٦/٦٣، الوسائل الباب ١٥ من أبواب الوضوء، الحديث ٣ والباب ٢٣ من تلك الأبواب، الحديث ١.

(٢) أورده ابن عبد البرّ في التمهيد ٨: ٢١٥.

تأمّل .

وأمّا احتمال وجوب غسل السافل بعد الفراغ عن جميع مافوقه من الأجزاء ولازمه الالتزام بوجوب غسل الوجه بخطّ عرضيّ علىٰ أدقّ ما يمكن ، فيدفعه ـ مضافاً إلىٰ تعذّره أو تعسّره المنافي لأدلّة نفي الحرج ، ومخالفته لسيرة المتشرّعة ـ: صريح الأخبار البيانيّة الحاكية لوضوء رسول الله صلى الله عليه وآله ، فلا يجب ولو علىٰ القول بإهمال الأدلّة ووجوب الاحتياط .

(ولا يجب غسل ما استرسل من اللحية) وخرج من حدود الوجه إجماعاً ، كما عن غير واحد نقله .

ويدلّ عليه ـ مضافاً إلىٰ الأصل والإجماع ـ: صحيحة زرارة ، المتقدّمة[1] الدالّة علىٰ انحصار ما يجب غسله من الوجه بما دارت عليه الإبهام والوسطىٰ من قصاص الشعر إلىٰ آخر الذقن .

نعم ، يجب غسل ما أحاط منها على الوجه ، لا لصدق اسم الوجه عليه حينئذٍ ، بل للأخبار الآتية الدالّة علىٰ قيامه مقام الوجه في إجراء الماء عليه .

فلا وجه للاستشكال في نفي وجوب غسل الزائد عن حدّ الوجه ممّا يشتمل عليه الإصبعان علىٰ تقدير صغر الوجه ؛ لأنّ وجوب غسله إنّما هو لإحاطته علىٰ الوجه لا لذاته ، وصغير الوجه يعيّن حدود وجهه بالرجوع إلىٰ المستوي لا بإصبعيه ، فلا يجب عليه إلّا غسل ما أحاط علىٰ

---

(١) تقدّمت في ص ٢٨٨.

وجهه من الشعر لا غير.

وعن الإسكافي: استحباب غسل ما استرسل[١].

وقد ينافيه قوله عليه‌السلام: «إن زاد عليه لم يؤجر»[٢] إلّا أن يدّعىٰ عدم صدق الزيادة مالم يكن غسل الزائد بعنوان كونه من الوجه، ولكنّه يتوجّه عليه حينئذٍ مطالبة دليل الاستحباب.

وما في بعض الروايات الحاكية لفعل النبي صلى‌الله‌عليه‌وآله، أنّه عليه‌السلام غرف ملأكفّه اليمنىٰ ماءً فوضعها علىٰ جبهته ثم قال: بسم الله، وسدله علىٰ أطراف لحيته ثم أمرّ يده علىٰ وجهه وظاهر جبينه مرّة واحدة[٣]، لا يدلّ علىٰ غسلها.

ومايدلّ علىٰ جواز الأخذ من مائها للمسح عند الجفاف لايدلّ علىٰ استحباب غسلها؛ فلعلّ الوجه فيه كون مائها من بقيّة بلل الوجه، ولأجل بقاء العلقة بينه وبين الوجه لا يقاس بالماء المنفصل عنه، مع أنّ الحكم تعبّدي لا يتوجّه عليه النقض.

والقول بأنّ هذا النحو من الإشعارات يكفي في إثبات الاستحباب؛ للتسامح في أدلّة السنن، وإن كان وجيهاً إلّا أنّه لا يخلو عن مسامحة، فليتأمّل.

(و) كذا (لا) يجب (**تخليلها**) أي: اللحية بإيصال الماء في

---

(١) أنظر: مفتاح الكرامة ١: ٢٣٦.

(٢) الفقيه ١: ٨٨/٢٨، التهذيب ١: ١٥٤/٥٤، الوسائل، الباب ١٧ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

(٣) الكافي ٣: ٤/٢٥، الوسائل، الباب ١٥ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

خلالها لغسل ما استتر بها من البشرة والشعر.

وكذا لا يجب تبطينها بإيصال الماء إلىٰ باطن الشعر الذي لا يقع عليه حسّ البصر (**بل يغسل الظاهر**) الذي يقع عليه حسّ البصر في بادئ الرأي بلا تعمّق وتأمّل في النظر، بشرةً كان المرئي أم شعراً محيطاً علىٰ البشرة أم محيطاً علىٰ الشعر المحيط علىٰ البشرة؛ لما رواه الشيخ ـ في الصحيح ـ عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قلت: أرأيت ما كان تحت الشعر؟ قال: «كلّ ما أحاط به الشعر فليس للعباد أن يغسلوه ولا يبحثوا عنه، ولكن يجرى عليه الماء»[١].

وفي الوسائل: رواه الصدوق بإسناده عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قلت له: أرأيت ما أحاط به الشعر؟ فقال: «كلّ ما أحاط به الشعر فليس علىٰ العباد أن يطلبوه ولا يبحثوا عنه، ولكن يجرى عليه الماء»[٢].

وصحيح ابن مسلم عن أحدهما عليهما السلام، قال: سألته عن الرجل يتوضّأ أيبطن لحيته؟ قال: «لا»[٣].

وفي خبر زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «ليس المضمضة والاستنشاق فريضة ولا سنّة، إنّما عليك أن تغسل ما ظهر»[٤].

---

(١) التهذيب ١: ١١٠٦/٣٦٤، الوسائل، الباب ٤٦ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

(٢) الوسائل، الباب ٤٦ من أبواب الوضوء، الحديث ٣، وراجع: الفقيه ١: ٨٨/٢٨.

(٣) الكافي ٣: ٢/٢٨، التهذيب ١: ١٠٨٤/٣٦٠، الوسائل، الباب ٤٦ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

(٤) التهذيب ١: ٢٠٢/٧٨، الاستبصار ١: ٢٠١/٦٧، الوسائل، الباب ٢٩ من أبواب الوضوء، الحديث ٦.

وفي دلالة الأخير على المدّعىٰ تأمّل ؛ لكونه مسوقاً لبيان نفي وجوب المضمضة والاستنشاق ، فالحصر إضافيّ ، فتأمّل .

وكيف كان فهذا الحكم إجمالاً ممّا لاشبهة فيه ؛ لصراحة الأخبار في إفادته ، بل عليه إجماع الفرقة ، كما عن الخلاف وغيره[1] نقله ، إلّا أنّ الإشكال والخلاف في تشخيص بعض مصاديقه الخفيّة ، كاللحية الخفيفة التي لا تغطّي البشرة ولا تمنع من وقوع حسّ البصر عليها ؛ فإنّ كلمات الأعلام في بيان حكمها في غاية الاضطراب حتىٰ أنّ منهم مَنْ نفىٰ الخلاف في وجوب تخليلها ، ومنهم مَنْ عكس الأمر ، وادّعىٰ نفي الخلاف في عدم وجوب تخليلها ، وثالث جَعَل نزاعهم فيه لفظيّاً .

قال الشهيد الثاني في محكيّ شرح الألفيّة : واعلم أنّ الخلاف في غسل بشرة الخفيف إنّما هو في المستور منها كما بيّنّاه ، لا في البشرة الظاهرة خلال الشعر علىٰ كلّ حال ، فإنّه يجب غسلها إجماعاً ؛ لعدم انتقال اسم الوجه عنها وعدم إحاطة الشعر بها ، فعلىٰ هذا لابدّ في خفيف الشعر من إدخال الماء إلىٰ البشرة التي بين شعره وغسل ما ظهر ، وحينئذٍ فتقلّ فائدة الخلاف في ذلك[2] . انتهىٰ .

وجه قلّة الفائدة علىٰ هذا التقدير ظاهر ؛ لتوقّف غسل البشرة الظاهرة خلال الشعر الخفيف غالباً علىٰ غسل ما يستره الشعر الخفيف ولو

---

(١) الحاكي هو العاملي في مفتاح الكرامة ١ : ٢٤١ ، وانظر : الخلاف ١ : ٧٦ ذيل المسألة ٢٢ ، والمسائل الناصرية (ضمن الجوامع الفقهية) : ٢٢٠ ، المسألة ٢٦ .

(٢) حكاه عنه الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة : ١١٢ ، وانظر : المقاصد العلية : ٥٢ ـ ٥٣ .

من باب المقدّمة العلميّة .

وعن شارح الدروس عكس ذلك ، فنفىٰ الريب عن عدم الخلاف في المستورة بالشعر الخفيف ، وانحصار الخلاف في البشرة الظاهرة خلال الشعر[١].

وعن ولده ـ ﷺ ـ أيضاً استظهار ذلك في حاشية الروضة[٢].

وعن الحبل المتين : عدم الخلاف في وجوب غسل الظاهر ، وعدم وجوب غسل المستور [قال :][٣] ومن هنا قال بعض مشايخنا : إنّ النزاع في هذه المسألة قليل الجدوىٰ[٤]. انتهىٰ .

واعترض عليه شيخنا المرتضىٰ ﷺ ـ تبعاً للوحيد البهبهاني[٥] ـ بأنّ النزاع حينئذٍ لفظي لا قليل الجدوىٰ[٦]. انتهىٰ .

ولايخفىٰ عليك أنّ اختلاف الأفهام منشؤه إجمال كلمات الأعلام ، وتأويل كلٍّ كلَّها إلىٰ ما يراه حقّاً في المسألة ، فلا يهمّنا التعرّض لنقلها ، خصوصاً بعد وضوح المناط ؛ فإنّ منشأ الخلاف ظاهراً الاختلاف في صدق الإحاطة علىٰ الشعر الخفيف وانتقال اسم الوجه إليه أم لا ، بناءً علىٰ

(١) حكاه عنه الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة : ١١٢ ، و انظر : مشارق الشموس : ١٠٣ .
(٢) حكاه عنه الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة : ١١٢ ، و انظر : التعليقات علىٰ شرح اللمعة الدمشقية : ٣١ .
(٣) إضافة يقتضيها السياق .
(٤) كما في كتاب الطهارة ـ للشيخ الأنصاري ـ : ١١٢ ، وانظر : الحبل المتين : ١٥ .
(٥) كما في كتاب الطهارة ـ للشيخ الأنصاري ـ : ١١٢ نقلاً عن شرحه علىٰ المفاتيح .
(٦) كتاب الطهارة : ١١٢ .

أنّ الوجه اسم لما يواجه به، شعراً كان أم بشرةً.

ولكنّك عرفت آنفاً ضعف هذا البناء، وأنّ الوجه اسم للعضو المخصوص، وأنّ كفاية غسل ما أحاط به من الشعر إنّما هي للأدلّة الحاكمة علىٰ إطلاقات وجوب غسل الوجه، فمدار المسألة إنّما هو علىٰ صدق الإحاطة وعدمه.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ الشعر النابت علىٰ الوجه علىٰ أقسام:

منها: ما لا شبهة في إحاطته علىٰ الوجه عرفاً، وهو الشعر الكثيف المانع من وقوع حسّ البصر علىٰ البشرة في مجلس التخاطب، وهذا القسم ممّا لا خلاف ولا إشكال في حكمه.

ومنها: ما لا شبهة في عدم صدق الإحاطة عليه عرفاً، كالشعر الدقيق الذي ينبت في أوائل خروج اللحية ولايسمّىٰ باسمها، وكذا الشعر الخشن الذي ينبت علىٰ الوجه مع تباعد منبت بعضه عن بعض بُعْداً مفرطاً أو بُعْداً في الجملة ولكن بشرط عدم التفاف بعضه ببعض، بل قيام كلّ شعرة علىٰ أصلها، فإنّه لا شبهة في عدم انصراف الرواية إلىٰ مثلها، بل عدم صدق الإحاطة عليها عرفاً، فإنّه يجب في مثل هذه الموارد غسل البشرة بلا إشكال، بل الشعر أيضاً إذا كان من توابعها عرفاً علىٰ تأمّل يظهر وجهه عند التكلّم في شعر الذراعين، ولو لم يكن من توابعها عرفاً ـ كالشعرات الخشنة الطويلة المتدلّية علىٰ الوجه مثلاً ـ لا يجب إلّا غسل شيء يسير من أُصوله تبعاً للوجه ولو من باب المقدّمة العلمية.

ومنها: ما يشكّ في دخوله في أحد القسمين ـ كما هو الشأن في

أغلب المفاهيم العرفيّة، فإنّ لها مصاديق مشتبهة ـ ففي مثله يجب الرجوع إلىٰ ما تقتضيه القواعد، فلو شكّ في صدق الإحاطة علىٰ الشعر النابت علىٰ الوجه، فإن كان منشؤ الشكّ إجمالَ المفهومِ، كما ربما يشكّ في صدق الإحاطة علىٰ مايحكي بشرة الوجه مع التفاف بعضها ببعض وقرب منابتها، فقد يتوهّم في مثله صدق الإحاطة، وكونه بمنزلة الثوب الرقيق.

وقد يتخيّل عدم صدقها عليه عرفاً، أو انصراف الأدلّة عنه، فالمرجع فيه إطلاقات أدلّة وجوب غسل الوجه؛ فإنّ إطلاق المحكوم عليه في مثله يرفع إجمال الحاكم.

وإن كان منشؤ الشكّ الاشتباه في المصداق، كما لو شكّ في أنّ لحيته هل هي مانعة من وقوع حسّ البصر علىٰ وجهه في مجلس التخاطب أم لا يجب عليه الاحتياط بغسل البشرة والشعر؛ لدوران الواجب بين المتباينين، وفي مثله يجب الاحتياط، ولا يجوز التمسّك بإطلاق وجوب غسل الوجه، ولا بعموم ماأحاط به الشعر؛ لكون الشبهة مصداقيّةً، وقد تقرّر في محلّه أنّه يرجع فيها إلىٰ ما يقتضيه الأصل، وهو: الاحتياط فيما نحن فيه.

نعم، يمكن أن يقال: يستفاد من التتبّع والتأمّل في الأخبار البيانيّة وغيرها ميزان يعرف به حكم الموارد المشتبهة، وهو: كفاية إسدال الماء علىٰ الوجه، وإمرار اليد عليه مرّة أو مرّتين بحيث لايصدق عليه التعمّق والبحث والطلب والتبطين المنهيّ عنها، فالشعر الذي يمنع من إصابة الماء إلىٰ البشرة بعد الغسل بهذه الكيفيّة ينوب منابها، بل يصدق الإحاطة عليه

أيضاً ؛ إذ لا يمنع من إصابة الماء في الفرض بعد إجراء الماء والمسح باليد إلّا إحاطة الشعر ، فيقتصر علىٰ غسله ، وما لا يمنع من إصابة الماء إلىٰ المحلّ لا يترتّب علىٰ تحقيق حاله ثمرة في مقام العمل ؛ لأنّ العلم بحصول غسل أحدهما لا ينفكّ عن غسل الآخر

نعم ، يبقىٰ الكلام في تعيين ما هو الواجب بالأصالة ، وقد عرفت أنّ مقتضىٰ القاعدة : وجوب غسل البشرة في صورة الاشتباه المفهومي لا الشعر إلّا أن يكون من توابع البشرة .

وكيف كان ، فالخطب في موارد الاشتباه سهل بعد وضوح عدم وجوب الطلب والبحث والتعمّق في تحصيل العلم بوصول الماء إلىٰ أُصول الشعر ، الكاشف عدم إصابة الماء إليها عن إحاطته علىٰ المحلّ ، خصوصاً بعد التأمّل في الأخبار البيانيّة الدالّة علىٰ كون غسل الوجه في غاية السهولة .

ففي بعضها : أنّه عليه‌السلام وضع ملأ كفّه ماءً وأسدله علىٰ أطراف لحيته ، ثم أمرّ يده علىٰ وجهه وظاهر جبينه مرّة واحدة[1] ، مع أنّ الوجه غالباً لا ينفكّ عن الشعر الخفيف في الجملة .

وعدم كون لحيتهم ـ صلوات الله عليهم ـ خفيفةً لا ينافي ذلك ؛ لعدم انحصار شعر الوجه في اللحية ، بل الغالب المتعارف خفّة الشعر النابت علىٰ الخدّين والعنفقة وما بين الحاجبين والهدب .

---

(١) الكافي ٣ : ٤/٢٥ ، الوسائل ، الباب ١٥ من أبواب الوضوء ، الحديث ٢ .

ومَنْ لم يطمئنّ بمثل فعله عليه‌السلام في حصول غسل ما يجب غسله من وجهه ففي قلبه مرض الوسواس، وإلّا فالماء أسرع نفوذاً من أن تمنعه الشعرات الخفيفة.

وكيف كان، فهذا المقدار من الغسل يكفي في صحّة الوضوء، وما لايصل إليه الماء بهذا النحو من الغسل لإحاطة الشعر عليه لا يجب غسله، سواء كان الشعر المحيط به خفيفاً أو كثيفاً، إلّا أنّ الظاهر عدم انفكاك غسل المحلّ مع خفّة الشعر إلّا في بعض الفروض، كما لو فرض طول الشعر وكثرته الموجبة لاجتماعه على العضو حال الغسل بوضع اليد عليه لإصابة الماء، ففي هذه الحالة يستر البشرة، ويحجبها عن وصول الماء إليها وإن لم يكن حاجباً عن رؤيتها في سائر الأحوال، وفي مثل هذا الفرض نلتزم بكفاية غسله عن غسل البشرة؛ لأنّ المناط كونه محيطاً على البشرة حال الغسل بشرط كونه على الوضع المتعارف الذي يقتضيه غسل الوجه على ما هو المتبادر من الأخبار، ففي مثله لا يجب البحث والطلب وإصابة الماء إلى باطن الشعر؛ لصدق كونه محيطاً بالبشرة حال الوضوء ولو لم نقل بصدقه في سائر الأحوال، كما أنّ المناط في الشعر الظاهر الذي يجب غسله ما كان ظاهراً في هذه الحالة، وإلّا لتعذّر حصول القطع بوصول الماء إلى ما كان ظاهراً قبل وضع اليد عليه بإجراء الماء عليه وإمرار اليد مرّة أو مرّتين؛ لتغيّر أوضاع الشعر بوضع اليد عليه، مع أنّ الأخبار البيانيّة وغيرها ناصّة بكفايته، فتدبّر.

ويؤيّد ما ذكرناه ـ من عدم وجوب غسل ما لايصل إليه الماء من

غير مبالغة ـ ما حكي عن الذكرىٰ في تفسير الخفيف والكثيف، حيث إنّه ﷺ ـ بعد أن فسّر الشعر الخفيف: بما ترىٰ البشرة من خلاله في مجلس التخاطب ـ قال: أو هو مايصل الماء إلىٰ منبته من غير مبالغة[1].

وكيف كان، فلا ينبغي التأمّل في عدم وجوب غسل البقعة الواقعة في وسط اللحية المحيطة عليها من نواحيها؛ لصدق الإحاطة التي هي مناط الحكم، وعدم صحّة دعوىٰ الانصراف عن مثله، وكون إصابة الماء إليها بحثاً وطلباً، فلا يجب غسلها جزماً، كما أنّه لا يجب غسل ما يستره الشارب وغيره بالاسترسال إذا كان الموضع المستور قريباً من منبته، وإلّا ففيه إشكال؛ لإمكان دعوىٰ كون الأخبار منزّلةً علىٰ الغالب، وهو غير هذا الفرض وإن كان دعوىٰ انصراف قوله عليه السلام: «كلّ ما أحاط به الشعر فليس علىٰ العباد أن يطلبوه»[2] إلىٰ آخره ـ بعد سؤال السائل: أرأيت ما كان تحت الشعر؟ ـ عن مثل الفرض قابلة للمنع، لا لأنّ العموم المستفاد من الرواية مستند إلىٰ الوضع لا يحسن فيه دعوىٰ الانصراف حتىٰ يتوجّه عليه أنّ عمومه اللغوي إنّما هو بالنسبة إلىٰ المواضع التي يجب غسلها لا بالنسبة إلىٰ مصاديق الإحاطة؛ فإنّ كفاية كلّ إحاطة إنّما تستفاد من الإطلاق لا العموم، بل لدعوى أنّ المفروض من المصاديق الجليّة لدىٰ العرف بل أظهر المصاديق الذي ينصرف إليه الذهن في مورد السؤال.

ودعوىٰ ندرته يمكن منعها، فترك الاستفصال في مثله يفيد

---

(١) الذكرى: ٨٤.

(٢) الفقيه ١: ٨٨/٢٨، الوسائل، الباب ٤٦ من أبواب الوضوء، الحديث ٣.

العموم، مضافاً إلىٰ إطلاق الجواب، فتأمّل.

والأولىٰ بالإشكال: ما لو كان منبت الشعر المحيط علىٰ البشرة خارجاً عن حدّ الوجه، كالصدغ المتدلّي علىٰ مجموع العذار إذا كان الموضع المستور محلّه المتعارف، وإلّا فلا إشكال في وجوب غسل المحلّ دون الحالّ، ولا ينبغي ترك الاحتياط في موارد الاشتباه خصوصاً في الصورتين الأخيرتين، والله العالم.

وكذا لا ينبغي التأمّل في أنّ كفاية غسل ما أحاط علىٰ البشرة عن غسلها عزيمة لا رخصة؛ لما عرفت من حكومة أدلّتها علىٰ إطلاقات غسل الوجه، فيقيّد بها مطلقاتها، ولا دليل حينئذٍ علىٰ كفاية غسل البشرة عمّا وجب عليه، ولا دلالة في الأدلّة الحاكمة علىٰ كون الحكم رخصةً.

وقوله عليه السلام في خبر زرارة: «ليس علىٰ العباد أن يطلبوه»[1] لا يدلّ علىٰ كفاية غسل البشرة في امتثال الواجب، خصوصاً بعد وروده بطريق آخر: «ليس للعباد أن يطلبوه»[2].

وليعلم أنّه لا فرق في عدم وجوب تخليل الشعر ووجوب غسل ظاهره بين شعر اللحية وغيرها، كالحاجبين والهدب والعنفقة وغيرها ممّا أحاط علىٰ الوجه.

(و) كذا لا فرق بين الرجل والمرأة نصّاً وإجماعاً، فـ (لو نبت

(١) تقدّمت الإشارة إلىٰ مصدره في ص ٣١٥.

(٢) التهذيب ١: ٣٦٤/١١٠٦، الوسائل، الباب ٤٦ من أبواب الوضوء، الحديث ٢، وفيهما «... أن يغسلوا».

للمرأة لحية ، لم يجب) عليها (**تخليلها**) بشرط كثافتها بالتفسير الذي تقدّم[1] نقله عن الشهيد ﷺ .

(**ويكفي إفاضة الماء على ظاهرها**) من دون تبطين ، فلو غسلت بشرة وجهها ، لم يجزئ ، كما تقدّم في الرجل ، والله العالم .

(**الفرض الثالث**) من فروض الوضوء ، الثابتة بالكتاب والسنّة والإجماع : (**غسل اليدين ، والواجب**) فيه (**غسل الذراعين والمرفقين**) بالأدلّة الثلاثة ، بناءً على كون «إلى» في الآية بمعنى «مع» كما هو غير عزيز في الاستعمال .

ولا نعني من كونها بمعنى «مع» استعمالها فيه مجازاً ؛ فإنّه بعيد ، بل بمعنى أنّه كثيراً مّا يراد في موارد الاستعمالات دخول الغاية في المغيّى فتكون كلمة «إلى» بمنزلة «مع» .

وهذا وإن كان مخالفاً للظاهر ولكنّه لا يستلزم تصرّفاً في كلمة «إلى» .

توضيح ذلك : أنّ كلمة «إلى» موضوعة لانتهاء الغاية ، ونهاية الشيء طرفه الذي عنده ينتهي الشيء ، فهي من حيث هي أمر انتزاعي غير قابل لأن ينازع في دخولها في المغيّى أو خروجها منه ، ولكن مدخول هذه الكلمة وكذا كلمة «حتى» قد يكون نفس الغاية الحقيقيّة التي هي الحدّ المشترك بين المسافة وما هو خارج منها ، كما لو قال : صُم إلى آخر اليوم

---

(١) تقدّم في ص ٣١٥.

أو أوّل الليل ؛ فإنّ آخر اليوم لو أُريد منه معناه الحقيقي لا الجزء الأخر مسامحةً عبارة عن الحدّ المشترك الذي لو قيس إلىٰ اليوم سمّي آخره ، ولو قيس إلىٰ الليل ، سمّي أوّله ، نظير النقطة الموهومة التي ينقسم بها الخطّ ، فهي بداية لكلٍّ من القسمين باعتبارٍ ، ونهاية لهما باعتبارٍ آخر ، وليس لها في حدّ ذاتها طول حتىٰ يزداد كلٌّ من الخطّين بزيادتها عليه ، وإلّا لما كانت حدّاً مشتركاً ، بل كانت جزءاً من أحدهما ، وكان طرفها حدّاً مشتركاً ، فيخرج المفروض من كونه نقطةً ، وهو خلاف الفرض .

وقد يكون مدخولها أمراً ذا أجزاء ومسافة ، مثل : صُمْ إلىٰ الليل ، وسِرْ إلىٰ المسجد ، وقد عرفت أنّ مجموع المدخول لا يعقل أن يكون غايةً للصوم أو السير ، فلا بدّ في مثل المقام من تقدير كلمة يقتضيها المقام ، كلفظ «الأوّل» في المثال الأوّل ، وغيره ممّا يناسب في الثاني ، كداخل المسجد أو وسطه أو آخره ، إلىٰ غير ذلك ، وهي تختلف بالنسبة إلىٰ الموارد. والنزاع في دخول الغاية في المغيّىٰ إنّما يتمشّىٰ علىٰ هذا التقدير لا الفرض الأوّل .

والمراد من الغاية في هذا الاستعمال مدخول كلمة «إلىٰ» وما بمعناها ، لا الغاية الحقيقيّة ، فمرجع النزاع في دخول الغاية في المسافة أو خروجها منها إلىٰ النزاع في أنّ الغالب في هذه الاستعمالات انتزاع الغاية عن الجزء الأخر من مدخول كلمة «إلىٰ» فيكون المدخول داخلاً في المسافة ، أو انتزاعه من جزئه الأوّل ، فيكون خارجاً .

وقد صرّح غير واحد بأنّ الغالب في المحاورات خروج مدخول

«إلىٰ» من المسافة، بخلاف «حتّىٰ» فإنّ الغالب دخول مدخولها فيها، فيحمل الموارد الخالية عن القرينة علىٰ الغالب.

إذا عرفت ذلك، فنقول: قد اختلفت كلمات العلماء واللغويّين في تفسير «المرفق» فمنهم مَنْ قال بأنّ المرفق عبارة عن المفصل أو الموصل علىٰ اختلاف التعابير، كما هو المحكيّ عن أكثر اللغويّين وكثير من العلماء، بل في الحدائق: أنّه هو المشهور، قال فيها: المرفق كمنبر ومجلس: المفصل؛ وهو رأس عظمي الذراع والعضد، كما هو المشهور. أو مجمع عظمي الذراع والعضد، فعلىٰ هذا شيء منه داخل في الذراع وشيء منه داخل في العضد[1]. انتهىٰ.

فإن أُريد من رأسهما السطح الواقع في طرفهما الذي هو المفصل حقيقةً، كما يفصح عن ذلك تفريعه الدخول علىٰ المعنىٰ الثاني، فهذا ممّا يبعّده نزاعهم في دخوله في المحدود، وكون «إلىٰ» بمعنىٰ «مع» أو خروجه منه؛ لما أشرنا إليه من أنّه لا وقع لهذا الكلام علىٰ هذا التقدير، فمن هنا يغلب علىٰ الظنّ أنّ مرادهم بالمفصل أو الموصل هو الجزء الذي يتقوّم به الفصل والوصل لا خصوص طرفهما الذي هو أمر انتزاعي، فيؤول إلىٰ المعنىٰ الثاني أو يقرب منه..

كما يؤيّد ذلك ماحكي[2] عن بعض مَنْ تقارب التفاسير المذكورة

---

(١) الحدائق الناضرة ٢: ٢٤٠.

(٢) حكاه عن شارح الدروس، الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ١١٤، وانظر: مشارق الشموس: ١١٠.

للمرفق.

وربّما نسب إلىٰ بعضٍ القول بأنّ المرفق طرف الساعد خاصّةً[١]، كما عن ظاهر الفاضل في المنتهىٰ ومحتمله في النهاية[٢].

ولعلّه أراد بهذا طرفه الحقيقي الذي هو عبارة عن الحدّ المشترك، احترازاً عن القول بالمجمع، فيؤول إلىٰ المعنىٰ الأوّل.

ولكن يبعّده ما عرفت من عدم صلاحيّته حينئذٍ؛ لوقوع الكلام فيه في كون «إلىٰ» بمعنىٰ «مع» فالأولىٰ تنزيل كلماتهم علىٰ ما يناسب ذلك.

وكيف كان فيدلّ علىٰ وجوب غسل المرفق مع الذراع السنّةُ ونقلُ الإجماع المستفيضان، وأمّا استفادته من الآية الشريفة من حيث هي فمحلّ نظر بل منع، بل هي بظاهرها تقتضي عدمه بمقتضىٰ ما ادّعوه من أنّ الغالب خروج مدخول «إلىٰ» من المحدود.

وأمّا الأخبار الدالّة عليه، فمنها: رواية الهيثم بن عروة التميمي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوله تعالىٰ: ﴿**فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلىٰ المرافق**﴾[٣] فقلت: هكذا؟ ومسحت من ظهر كفّي إلىٰ المرافق، فقال: «ليس هكذا تنزيلها، إنّما هي **فاغسلوا وجوهكم وأيديكم من المرافق**» ثم أمرّ يده من مرفقه إلىٰ أصابعه[٤].

---

(١) الناسب هو صاحب الجواهر فيها ٢: ١٦٢.

(٢) أنظر منتهىٰ المطلب ١: ٥٩، ونهاية الإحكام ١: ٣٨.

(٣) سورة المائدة ٥: ٦.

(٤) الكافي ٣: ٥/٢٨، التهذيب ١: ١٥٩/٥٧، الوسائل، الباب ١٩ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

وفي الصحيح الحاكي لوضوء رسول الله صلى الله عليه وآله: فوضع الماء علىٰ مرفقه فأمرّ كفّه علىٰ ساعده[١].

وفي آخر: فغرف بها غرفة فأفرغ علىٰ ذراعه اليمنىٰ فغسل بها ذراعه من المرفق إلىٰ الكفّ لا يردّها إلىٰ المرفق[٢].

وفي الخلاف: قد ثبت عن الأئمّة عليهم السلام أنّ «إلىٰ» في الآية بمعنىٰ «مع»[٣].

قال شيخنا المرتضىٰ: دعوىٰ القطع بالثبوت كدعوىٰ التواتر أو الإجماع، فلا يقصر هذا المرسل عن الصحيح[٤]. انتهىٰ.

وعن جامع المقاصد حكاية كونها بمعناها عن المرتضىٰ - رحمه الله - وجماعة من الموثوق بهم[٥].

ونقل إجماعنا علىٰ وجوب غسل المرفقين مع اليدين لو لم يكن متواتراً ففي أعلىٰ مراتب الاستفاضة، بل عن الخلاف: به قال جميع الفقهاء إلّا زفر[٦].

---

(١) الكافي ٣: ٢٥/٤، الفقيه ١: ٢٤/٧٤، الوسائل، الباب ١٥ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

(٢) الكافي ٣: ٢٥/٥، الوسائل، الباب ١٥ من أبواب الوضوء، الحديث ٣.

(٣) الخلاف ١: ٧٨، المسألة ٢٦.

(٤) كتاب الطهارة: ١١٣.

(٥) حكاه عنه صاحب الجواهر فيها ٢: ١٦٠، وانظر: جامع المقاصد ١: ٢١٥، والمسائل الناصرية (ضمن الجوامع الفقهيّة): ٢٢٠، المسألة ٢٨.

(٦) حكاه عنه صاحب الجواهر فيها ٢: ١٦٠، وانظر: الخلاف ١: ٧٨، المسألة ٢٦.

وعن المعتبر: عليه الإجماع خلا زفر ومَنْ لا عبرة بخلافه[1].

فيظهر منهما معروفيّته بين العامّة فضلاً عن الخاصّة. وكفىٰ بما ذكر دليلاً علىٰ وجوب غسل المرفق.

وظاهر فتاوىٰ العلماء وكذا معاقد إجماعاتهم وكذا الأخبار المتقدّمة ـ ما عدا الصحيحين الحاكيين ـ: أنّ وجوب غسل المرفقين كالذراعين أصليّ لا مقدّمي.

وأمّا الأخبار الحاكية فبعد تسليم دلالتها علىٰ الوجوب لا يستفاد منها كون وجوبه أصليّاً، كما لا يخفىٰ، إلّا أنّ فيما عداها كفايةً.

فمناقشة بعضٍ في وجوبه الأصلي ممّا لا وجه لها.

نعم، للقول بعدم وجوب غسل طرف العضد المتّصل بالذراع أصالةً وجه؛ لما عرفت من الاختلاف في تفسير المرفق، فلو قلنا بأنّه طرف الساعد أو نفس المفصل، لا يجب غسل طرف العضد أصالةً قطعاً نصّاً وإجماعاً، وكذا لو قلنا بإجماله علىٰ الأقوىٰ؛ لأصالة براءة الذمّة عمّا لم يعلم وجوبه، إلّا أن يقال: إنّه يجب إحراز الطهور الذي هو مقدّمة للصلاة، وهو مفهوم مبيّن، فلا بدّ في إحرازه من الاحتياط. وفيه تأمّل.

فالشأن إنّما هو في تعيين معنىٰ المرفق أو تعيين ما أُريد منه في كلمات المجمعين أو في الأخبار، وأمّا ظهورها في الوجوب الأصلي فغير قابل للخدشة، كما في غيره من الواجبات التي تعرّضوا لبيان وجوبها.

---

(١) حكاه عنه صاحب الجواهر فيها ٢: ١٦٠، وانظر: المعتبر ١: ١٤٣.

ولا ينافي ما ذكرنا من ظهور إجماعاتهم المنقولة في ذلك تصريح بعض الأساطين من المدّعين للإجماع في مسألة الأقطع بعدم وجوب غسل طرف العضد، كما في المنتهىٰ حيث قال ـ فيما حكي عنه بعد تعليل سقوط غسل اليد في الأقطع من المرفق ـ: سقط فرض غسلها بفوات محلّه، وللشافعي في غسل العظم الباقي ـ وهو طرف العضد ـ وجهان، أصحّهما: الوجوب؛ لأنّ غسل العظمين المتلاقيين من العضد والمرفق واجب، فإذا زال أحدهما غسل الآخر.

ونحن نقول: إنّما وجب غسل طرف العضد توصّلاً إلىٰ غسل المرفق، ومع سقوط الأصل انتفىٰ الوجوب[1]. انتهىٰ.

وجه عدم المنافاة: ابتناء منعهم وجوب غسل الباقي علىٰ دعوىٰ اختصاص المرفق بطرف الساعد، وعدم كون طرف العضد جزءاً منه، ووجوب غسله حال الاتّصال لأجل كونه مقدّمةً لغسل المرفق، كما هو صريح العبارة المحكية عن العلّامة، فوجوب غسل المرفق أصالةً ممّا لا خلاف فيه ظاهراً، وإنّما الخلاف والإشكال في تعيين معنىٰ المرفق.

واختيار العلّامة وغيره من الأساطين الناقلين للإجماع بعضَ معاني المرفق لو عُلم خطؤهم فيما اختاروه لا يضرّ بالإجماع، ولا بنقلهم الإجماع فضلاً عن نقل غيرهم له؛ لأنّ المرفق في كلمات المجمعين وناقليه موضوع للحكم، فيكون معقد الإجماع كمتن الخبر المتواتر يجب الرجوع فيه إلىٰ العرف واللغة لا إلىٰ اجتهاد الناقل.

---

(١) حكاه عنه الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ١١٣، وانظر: منتهىٰ المطلب ١: ٥٩.

نعم، لو كان عبارة ناقل الإجماع عنواناً منتزعاً عن الموارد التي ادّعي الإجماع على حكمها ـ كما لو كان غرضه نقل الإجماع على وجوب غسل مجموع الذراع من أوّله إلى آخره، وعبّر عن طرفه ـ المتّصل بالعضد ـ بالمرفق زاعماً اختصاصه به حيث لو علم خطأه في توهّم الاختصاص، لغيّر عبارته ـ لكان مراد المدّعي متّبعاً في دعواه، ومن المعلوم أنّ ما نحن فيه ليس من هذا القبيل، بل الأمر بالعكس؛ فإنّه لو تفطّن إلى خطئه، لالتزم بوجوب غسل ما يسمّى مرفقاً، فيجب تعيين المرفق بالرجوع إلى العرف واللغة، وقد عرفت أنّ محتملاته ثلاثة، أضعفها: احتمال كونه خصوص طرف الساعد؛ لمخالفته لما نصّ عليه اللغويّون ونُسب إلى أكثر العلماء، بل لم ينسب القول به صريحاً إلى أحد، والعبارة المحكية عن العلّامة وإن كان ظاهرها ذلك ولكنّها غير صريحة فيه؛ لما تقدّمت الإشارة إليه من احتمال رجوعه إلى المعنى الأوّل وإن كان بعيداً، وعلى تقدير صراحة كلامه في ذلك فلا يكافئ قوله مقالة جلّ العلماء وكلّ اللغويّين.

واحتمال كونه حقيقةً في نفس المفصل قويّ؛ لإطباق كلمة اللغويّين بظاهرها على ذلك على ما حكي[1] عنهم، بل ولعلّ هذا المعنى هو المناسب لوضعه المادّي، إلّا أنّك عرفت أنّ تنزيل كلمات العلماء في فتاويهم ومعاقد إجماعاتهم، وكذا ما أرسله في الخلاف إلى الأئمّة عليهم‌السلام على هذا المعنى متعذّر، فلا بدّ في الجميع من تنزيلها على إرادة المجمع

(١) حكاه عنهم الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ١١٤.

ولو لم نقل بكونه حقيقةً فيه ؛ لأنّ الأمر بغسله مع اليدين قرينة على إرادة ما يتقوّم به المفصل ، وهو الطرفين لانفسه .

فظهر لك أنّ الأقوىٰ وجوب غسل المجمع مع اليدين أصالةً .

نعم ، يجب غسل جزء ممّا يتّصل من العضد بالمجمع من باب المقدّمة ، والله العالم .

(و) يجب **(الابتداء من المرفق ، ولو غسل منكوساً لم يجزئه)** لما مرّ في غسل الوجه من الأخبار البيانيّة وغيرها .

ودلالة الأخبار البيانيّة علىٰ عدم جواز النكس في اليدين أظهر ؛ لما عرفت من إمكان المناقشة في غسل الوجه بكون البدأة بالأعلىٰ جاريةً مجرىٰ العادة ، وهذا بخلاف اليدين ، فإنّ غسلهما منكوساً أسهل ، وقد صرّح الراوي في بعض الروايات المتقدّمة ـ بعد ذكره أنّه عليه السلام غسل يده اليمنىٰ من المرفق الىٰ الكفّ ـ أنّه عليه السلام لم يردّها إلىٰ المرفق وكذلك في اليسرىٰ[1] .

فتصريح الراوي بهذه الخصوصيّة في غسل كلٍّ من اليدين وعدم اقتصاره علىٰ ظهور عبارته الأولىٰ في إفادتها دليل قويّ علىٰ كونها ممّا قصد معرفة حكمه في الوضوءات البيانيّة .

ويدلّ عليه ـ مضافاً إلىٰ ماتقدّم ـ: أمر الإمام عليه السلام فيما كتبه إلىٰ علي ابن يقطين ـ بعد ارتفاع التهمة عنه وصلاح حاله عند السلطان ـ بغسل

---

(١) الكافي ٣: ٥/٢٥ ، الوسائل ، الباب ١٥ من أبواب الوضوء ، الحديث ٣.

يديه من المرفقين عكس ما أمره به أوّلاً لأجل التقيّة.

ولا بأس بنقل مجموع ما كتبه عليه السلام؛ لما فيه من الفوائد.

روىٰ في الوسائل عن محمد بن محمد بن نعمان المفيد في الإرشاد عن محمد بن إسماعيل عن محمد بن الفضل أنّ علي بن يقطين كتب إلىٰ أبي الحسن موسىٰ عليه السلام يسأله عن الوضوء، فكتب إليه أبو الحسن عليه السلام «فهمت ما ذكرت من الاختلاف في الوضوء، والذي آمرك به في ذلك أن تمضمض ثلاثاً وتستنشق ثلاثاً وتغسل وجهك ثلاثاً وتخلّل شعر لحيتك وتغسل يديك إلىٰ المرفقين ثلاثاً وتمسح رأسك كلّه وتمسح ظاهر أُذنيك وباطنهما، وتغسل رجليك إلىٰ الكعبين ثلاثاً ولا تخالف ذلك إلىٰ غيره» فلمّا وصل الكتاب إلىٰ علي بن يقطين تعجّب بما رسم له أبو الحسن عليه السلام فيه ممّا جميع العصابة إلىٰ خلافه، ثم قال: مولاي أعلم بما قال وأنا أمتثل أمره، فكان يعمل في وضوئه علىٰ هذا الحدّ، ويخالف ما عليه جميع الشيعة؛ امتثالاً لأمر أبي الحسن عليه السلام، وسُعي بعليّ بن يقطين إلىٰ الرشيد، وقيل: إنّه رافضيّ؛ فامتحنه الرشيد من حيث لا يشعر، فلمّا نظر إلىٰ وضوئه ناداه: كذب ياعلي بن يقطين مَنْ زعم أنّك من الرافضة، وصلحت حاله عنده، وورد عليه كتاب أبي الحسن عليه السلام «ابتدئ من الآن يا علي بن يقطين، وتوضّأ كما أمرك الله تعالىٰ: اغسل وجهك مرّة فريضة وأُخرىٰ إسباغاً، واغسل يديك من المرفقين كذلك وامسح بمقدّم رأسك وظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك، فقد زال ما كنّا نخاف منه

عليك، والسلام»[١].

ويدلّ عليه أيضاً: ما عن العياشي في تفسيره عن صفوان، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن قول الله تعالىٰ: ﴿**فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلىٰ المرافق**﴾[٢] إلىٰ أن قال: قلت: فإنّه قال: اغسلوا أيديكم إلىٰ المرافق؛ فكيف الغسل؟ قال: «هكذا: أن يأخذ الماء بيده اليمنىٰ فيصبّه في اليسري ثم يفيضه علىٰ المرفق ثم يمسح إلىٰ الكفّ» إلىٰ أن قال: قلت له: أيردّ الشعر؟ قال: «إذا كان عنده آخر فَعَل، وإلّا فلا»[٣] أراد بالآخر مَنْ يتّقيه.

وكذا رواية ابن عروة التميمي، المتقدّمة[٤].

وهاتان الروايتان حاكمتان علىٰ ظهور الآية في كون المرفق غايةً للغسل لو سلّم ظهورها فيه، كما أنّ الإجماع علىٰ عدم وجوب الغسل منكوساً مانعة من الأخذ بهذا الظاهر، فالمرفق في الآية بشهادة السنّة والإجماع غاية للمغسول لا للغسل.

(**وتجب البدأة باليمين**) فلو عكس أو غسلهما دفعةً، لم يجزئه؛ لما سيجيء من وجوب الترتيب بين أفعال الوضوء نصّاً وإجماعاً.

ولعلّ المصنّف ـ رحمه الله ـ تعرّض لبيان هذا الفرع مع تصريحه فيما بعد

---

(١) الوسائل، الباب ٣٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٣، وانظر: الإرشاد ٢: ٢٢٧ ـ ٢٢٩.

(٢) سورة المائدة ٥: ٦.

(٣) تفسير العياشي ١: ٣٠٠/٥٤، وعنه في الحدائق الناضرة ١: ٢٤٠ ـ ٢٤١.

(٤) تقدّمت في ص ٣٢٠.

بوجوب الترتيب بين أفعال الوضوء، دفعاً لما قد يتوهّم من ظاهر عبارته -التي تبع فيها الكتاب والسنّة، حيث جعل غسل اليدين فرضاً واحداً ـ أنّ غسلهما بمنزلة فعل واحد، كغسل طرفي الوجه، فلا ترتّب بينهما، فدفعه بقوله: وتجب البدأة باليمين، فتأمّل.

(**ومَنْ قُطع بعض يديه**) ممّا دون المرفق (**غسل ما بقي**) منها (**من**) أعلىٰ (**المرفق**) إلىٰ آخر ما بقي حتىٰ الموضع الذي ظهر بالقطع، بلا خلاف فيه، كما في طهارة شيخنا المرتضىٰ[1].

وفي الجواهر: كأنّه لا خلاف فيه[2].

وعن كاشف اللثام وغيره نقل الإجماع عليه[3].

وعن المنتهىٰ نسبته إلىٰ أهل العلم[4].

وفي الحدائق: الظاهر أنّه لا خلاف في وجوب غسل الباقي[5].

ويدلّ عليه ـ مضافاً إلىٰ ذلك ـ: حسنة إبراهيم عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألته عن الأقطع اليد والرِّجْل، قال: «يغسلهما»[6].

وخبر رفاعة عن الصادق عليه السلام، قال: سألته عن الأقطع، فقال:

---

(١) كتاب الطهارة: ١١٤.

(٢) جواهر الكلام ٢: ١٦٣.

(٣) حكاه عنه صاحب الجواهر فيها ٢: ١٦٣، وانظر: كشف اللثام ١: ٦٧.

(٤) حكاه عنه صاحب الجواهر فيها ٢: ١٦٣، وانظر: منتهىٰ المطلب ١: ٥٩.

(٥) الحدائق الناضرة ٢: ٢٤٤.

(٦) التهذيب ١: ١٠٨٥/٣٦٠، الوسائل، الباب ٤٩ من أبواب الوضوء، الحديث ٣.

«يغسل ما قطع»[1].

وخبره الآخر عنه أيضاً، قال: سألته عن الأقطع اليد والرِّجْل كيف يتوضّأ؟ قال: «يغسل ذلك المكان الذي قطع منه»[2].

وكون الأخيرين روايةً واحدة بأن كان أحدهما منقولاً باللفظ والآخر بالمعنىٰ محتمل.

وهذه الأخبار بحسب الظاهر مسوقة لبيان أنّ موضع القطع ينوب مناب العضو المقطوع فيما هو وظيفة ذلك العضو، لا أنّ وضوء الأقطع عبارة عن غسل موضع القطع فقط، فلا حاجة في إثبات وجوب غسل ما عدا موضع القطع إلىٰ المرفق بعدم القول بالفصل؛ إذ لا يرتاب أحد من أهل العرف ـ بعد علمه ببقاء الوضوء في حقّ الأقطع علىٰ وجوبه، وأنّه يجب عليه غسل موضع القطع ـ في أنّ ما عدا موضع القطع يجب عليه غسله، كما كان عليه قبله، لا للاستصحاب، بل للقطع بذلك بعد القطع ببقاء الوضوء في حقّه علىٰ وجوبه، فكما لا يشكّ في وجوب غسل يده الصحيحة ووجهه، كذلك لا يشكّ في وجوب غسل ما بقي من يده المقطوعة.

وكذلك ينبغي أن لا يشكّ أيضاً في عدم وجوب غسل ما فوق المرفق ممّا لم يكن واجباً قبل القطع.

ولو توهّم متوهّم وجوبه؛ لزعمه قيام ما فوق المرفق مقام مانقص

---

(١) الكافي ٣: ٨/٢٩، الوسائل، الباب ٤٩ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

(٢) التهذيب ١: ١٠٧٨/٣٥٩، الوسائل، الباب ٤٩ من أبواب الوضوء، الحديث ٤.

من يده بالقطع، فيدفعه ـ مضافاً إلىٰ الأصل ـ الإجماع علىٰ عدم وجوب غسل الزائد.

وبما أشرنا إليه ـ من قضاء العرف بوجوب غسل سائر الأعضاء بعد قطعهم ببقاء الوضوء علىٰ وجوبه؛ نظراً إلىٰ كونه لديهم من المراتب الميسورة للوضوء ـ ظهر لك إمكان الاستدلال للمدّعىٰ بقوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور»[1] بل بالاستصحاب أيضاً بعد البناء علىٰ المسامحة العرفيّة في موضوعه، كما لا يخفىٰ.

ثمّ إنّ أمره عليه السلام في الأخبار المتقدّمة بغسل موضع القطع مطلقاً دون المسح في الرِّجل، فلعلّ الوجه فيه ما أشرنا إليه من أنّ الأمر بغسل موضع القطع كناية عن قيامه مقام العضو المقطوع فيما هو وظيفته، فلم يرد منه خصوص الغسل.

ويحتمل بعيداً إرادته مطلقاً، فيحمل أمره بغسل الرِّجل علىٰ التقيّة.

(**وإن قُطعت**) اليد (**من المرفق**) أي المجمع (**سقط [فرض]**[2] **غسلها**) بفوات محلّه؛ للأصل، وعليه الإجماع، كما عن جماعة نقله[3].

وبه يصرف إطلاق الأخبار المتقدّمة عن الفرض لو لم ندّع انصرافها بنفسها إلىٰ ما إذا كان القطع ممّا دون المرفق إمّا بقرينة حكمه، أعني وجوب الغسل، أو بدعوى كون اليد حقيقةً في الكفّ أو ظاهرةً فيها، أو كون الغالب

---

(١) غوالي اللآلي ٤: ٢٠٥/٥٨ بتفاوت يسير.

(٢) أضفناها من الشرائع.

(٣) أُنظر: مفتاح الكرامة ١: ٢٤٥، وكشف اللثام ١: ٦٧ ومنتهى المطلب ١: ٥٩.

في الوجود الخارجي حصول القطع من الأشاجع أو الزند أو المفصل الذي يبقىٰ معه جزء من المرفق، أعني طرف العضد المتداخل في عظم الذراع.

ويمكن أن ينزّل علىٰ ذلك ما في الصحيح عن علي بن جعفر عليه‌السلام عن أخيه عليه‌السلام عن الرجل قُطعت يده من المرفق كيف يتوضّأ؟ قال: «يغسل ما بقي من عضده»[1].

وعن بعضٍ حمله علىٰ الاستحباب[2].

وعن الاسكافي القول بمضمونه، قال فيما حكي عنه: إذا كان القطع من مرفقه، غسل ما بقي من عضده[3].

ويحتمل إرادته ما احتملناه في الصحيحة.

وعن المختلف حمله علىٰ الاستحباب[4].

وكيف كان، فخلافه بعد انعقاد الإجماع علىٰ خلافه غير ضائر، كما أنّ عمله بظاهر الرواية بعد إعراض الأصحاب عنه لا يخرجها من الشذوذ، لكن الاحتياط ممّا لا ينبغي تركه، والله العالم.

(ولو كان له ذراعان دون المرفق أو) كان له **(أصابع زائدة)** علىٰ ما تقتضيه الخلقة المتعارفة **(أو لحم)** زائد **(نابت)** علىٰ المرفق أو

(١) الكافي ٣: ٩/٢٩، التهذيب ١: ١٠٨٦/٣٦٠، الوسائل، الباب ٤٩ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

(٢) حكاه العاملي في مدارك الأحكام ١: ٢٠٦ عن العلّامة في منتهىٰ المطلب ١: ٥٩.

(٣) حكاه عنه العاملي في مدارك الأحكام ١: ٢٠٦، وانظر أيضاً مختلف الشيعة ١: ١٢٠، المسألة ٧٣.

(٤) حكاه عنه صاحب الجواهر فيها ٢: ١٦٥، وانظر: المختلف ١: ١٢٠، المسألة ٧٣.

ما دونه أو غير ذلك من توابع اليد، كالشعر والظفر وإن طالا مع بقاء صدق التبعيّة عرفاً (**وجب غسل الجميع**) بلا خلاف فيه ظاهراً.

وعن شارح الدروس: دعوىٰ الإجماع عليه[١].

وفي المدارك نفىٰ الريب عنه[٢].

ويدلّ علىٰ وجوب غسل الجميع: استفادته عرفاً من الأمر بغسل مجموع اليدين إلىٰ المرفقين، وأنّه ليس له أن يدع من ذلك شيئاً إلّا وغسله كما في بعض الروايات[٣].

والأقوىٰ: عدم كفاية غسل شعر اليد عن البشرة المستورة به، بل يظهر من بعضٍ عدم الخلاف فيه.

ووجهه: إطلاق الأمر بغسل اليدين وعدم ما يصلح لتقييده، عدا ما يتوهّم من عموم قوله عليه السلام: «كلّ ما أحاط به الشعر فليس علىٰ العباد أن يطلبوه»[٤].

وقوله عليه السلام: «إنّما عليه غسل ماظهر»[٥].

أمّا الثاني: فقد عرفت فيما سبق من إمكان المناقشة فيه بدلالته

---

(١) حكاه عنه صاحب الجواهر فيها ٢: ١٦٦، وانظر: مشارق الشموس: ١٠٩.

(٢) مدارك الأحكام ١: ٢٠٦.

(٣) الكافي ٣: ٥/٢٦، الوسائل، الباب ١٥ من أبواب الوضوء، الحديث ٣.

(٤) الفقيه ١: ٨٨/٢٨، الوسائل، الباب ٤٦ من أبواب الوضوء، الحديث ٣.

(٥) التهذيب ١: ٢٠٢/٧٨، الاستبصار ١: ٢٠١/٦٧، الوسائل، الباب ٢٩ من أبواب الوضوء، الحديث ٦ بتفاوت يسير في اللفظ.

علىٰ وجوب غسل الظاهر في مقابل الباطن؛ لا الظاهر في مقابل المستور خصوصاً بالشعور.

نعم، يحسن الاستدلال بهذه الرواية لنفي وجوب غسل باطن الأظفار، وكذا مواضع الجروح والقروح التي خرجت بسببهما من صدق اسم الظاهر عليها، وكذا غيرها ممّا يعدّ من البواطن لدىٰ العرف، لا ما ستره الشعر؛ إذ لا يعدّ مثله من البواطن عرفاً.

وأمّا الأوّل: فيتوجّه عليه منع دلالته علىٰ العموم بالنسبة إلىٰ شعر اليد، بل لا يستفاد منه إلّا حكم ما أحاط بالوجه من الشعر؛ إذ ليس الموصول في الرواية للعموم، بل هو للعهد، والقدر المعلوم إرادته منه ليس إلّا ما أحاط بالوجه لا غير.

أمّا أنّ الموصول لا يصحّ حمله علىٰ العموم: فلوجوه:

منها: قوله عليه السلام في ذيل الصحيحة: «ولكن يجرى عليه الماء»[1] ضرورة عدم جريان هذا الحكم في الرأس والرِّجلين، فليس المراد ممّا أحاط كلّ موضع أحاط عليه الشعر من مواضع الوضوء، بل المقصود إمّا خصوص ما أحاط بالوجه أو الأعمّ منه ومن اليدين، ولا أولويّة للثاني بعد احتياجه إلىٰ سبق الذكر كالأوّل.

وأصالة عدم قرينة العهد غير جارية بعد العلم بعدم العموم. وتعيين خصوص أحدهما بالأصل غير ممكن، فالمتيقّن إرادة ما أحاط بالوجه

---

(١) الفقيه ١: ٨٨/٢٨، الوسائل، الباب ٤٦ من أبواب الوضوء، الحديث ٣.

دون غيره، بل قد يدّعى الإجماع على عدم كفاية إجراء الماء على شعر اليد، فلو تمّ فهو قرينة معيّنة لإرادة خصوص الوجه.

ومنها: ذكره في الفقيه عقيب الرواية المتقدّمة[1] في تحديد الوجه بما دارت عليه الإصبعان، فظاهره كونه من تتمّة تلك الرواية، فسبق ذكر الوجه قرينة مرشدة إلى أنّ المراد من الشعر هو الشعر الذي أحاط على الوجه.

وعدم ذكره في التهذيب إثر تلك الصحيحة، فلعلّ منشأه تقطيع الأخبار، لا كونه رواية مستقلّة.

ومنها: شهادة البداهة بعدم كون سؤال السائل ـ أعني قوله: أرأيت ما أحاط به الشعر؟ ـ كلاماً مستقلاً بالإفادة، بل صدر منه هذا السؤال بعد بيان الإمام عليه‌السلام حكم شيء، مثل: وجوب غسل الوجه، أو تحديد الوجه، أو غسل الوجه واليدين، أو كيفية الوضوء مطلقاً، أو بيان وجوب غسل سائر الأعضاء في الغسل، ومن المعلوم أنّ سؤاله ينزّل على ما كان موضوعاً لديهم في الحكم بغسله، وجواب الإمام عليه‌السلام أيضاً ينزّل على مورد السؤال.

ولا يمكن تعيين ماصدر بالأصل. ولامجرى لأصالة العموم بعد العلم بسبقه بما يحتمل أن يكون قرينة العهد.

نعم، قد ثبت بالإجماع واستناد العلماء إليه في حكم ما أحاط بالوجه من الشعر في باب الوضوء دون الغسل أنّ الوجه في الوضوء مراد

(١) تقدّمت في ص ٢٨٨.

بهذا الحكم ، وأمّا غيره فلا .

وقد ظهر لك من هذا الوجه : أنّ المناقشة في الوجه الثاني ـ بمنع كونها من تتمّة الرواية السابقة ، بل هي رواية أُخرىٰ مستقلّة ـ غير مجدية لإثبات العموم .

والعجب ممّن أذعن بعموم الرواية ، وظنّ أنّها أخصّ مطلقاً من الآية الآمرة بغسل الوجوه والأيدي ، ورجّح مع ذلك عموم الآية ؛ لزعمه أنّ تقييد المطلق أو تخصيص العامّ فرع المكافئة ، وهي في المقام مفقودة ؛ لأنّ معتضد الخاصّ فيما تقدّم من تخليل الوجه كان هو الشهرة التي هي هنا من طرف عموم الآية .

وفيه مالا يخفىٰ ؛ إذ بعد تسليم كونها أخصّ مطلقاً لا وجه لتقديم العامّ عليها ؛ لأنّ الخاصّ البالغ أوّل مرتبة الحجّيّة مقدّم علىٰ العامّ المطلق مطلقاً ، ولا يحتاج العمل به إلىٰ مرجّح خارجي ، كالشهرة ونحوها ، كما أنّ الأمور الخارجيّة لا توجب رفع اليد عنه ما لم تسقطه عن الحجّيّة .

هذا ، مع أنّ ما توهّمه من كونها أخصّ مطلقاً ، في غير محلّه ؛ لأنّ النسبة إنّما تلاحظ بين الرواية وبين كلٍّ من الوجوه والأيدي ، لا كليهما ؛ إذ كما يمكن تخصيص كلٍّ من الفقرتين من الآية بالرواية كذلك يمكن تخصيص الرواية بكلٍّ من الفقرتين ، فتعارضهما من قبيل تعارض الظاهرين ، لا النصّ والظاهر ، كما في الخاصّ المطلق .

نعم ، لا يمكن تخصيص الرواية بكلتيهما ، بناءً علىٰ اختصاص موردها بالوجه واليدين في خصوص الوضوء دون الغسل ؛ لاستلزامه

حينئذٍ استيعاب التخصيص، فهي على هذا التقدير بحكم الخاصّ المطلق في الجملة، بمعنى أنّها على هذا التقدير تكون نصّاً في إرادة خلاف الظاهر من الفقرتين إجمالاً، ولكنّ الإجماع على تخصيص الوجوه بها يرفع إجمالها بالنسبة إليها، فيبقى تعارضها مع وجوب غسل الأيدي من قبيل تعارض الظاهرين لا غير.

إلّا أنّك عرفت فيما سبق أنّ الرواية حاكمة على الآية، فهي مقدّمة عليها على تقدير الشمول مطلقاً، ولا يلاحظ بينهما النسبة أصلاً، كما أنّها حاكمة على غيرها من الأدلّة أيضاً، مثل مفهوم قوله عليه السلام: «إذا مسّ جلدك الماء فحسبك»[1] كما هو ظاهر.

فالحقّ في الجواب: منع عموم الرواية ولو لكشف الشهرة أو الإجماع ـ كما عن بعض نقله ـ عن قرينة التخصيص، وإلّا فهي حاكمة على ظهور الآية وغيرها مطلقاً، كما تقدّم في الوجه، والله العالم.

(ولو كان) شيء من ذلك **(فوق المرفق، لم يجب غسله)** جزماً؛ لخروجه من حدّ الواجب.

نعم، قد يتوهّم الوجوب فيما لو انسلخ بعض ما على المرفق والذراع ممّا يجب غسله وتدلّى بخارج الحدّ، كما أنّه قد يتوهّم عدم الوجوب في عكسه.

ويدفعهما: دوران الحكم مدار ما هو عليه فعلاً من تبعيّته لمحلّ الفرض وعدمها.

---

(١) الكافي ٣: ٢٢/٧، الوسائل، الباب ٥٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٣.

وكونه قبل الانسلاخ محكوماً بوجوب غسله أو عدمه لا يؤثّر في بقاء حكمه بعد ارتفاع وصفه وذهاب اسمه الذي أُنيط به الحكم.

(ولو كان له يد زائدة) ثابتة من فوق المرفق، وإنّما فرضناها كذلك مع أنّ الحكم غير مخصوص بها؛ ليتمحّض لما هو المقصود من هذه المسألة، ولا يكون من جزئيّات المسألة الأولىٰ الباحثة عن حكم ما يشتمل عليه المرفق وما دونه من الزوائد، فالمبحوث عنه في هذه المسألة هو أنّه لو كان للمكلّف أزيد من اليدين اللّتين تقتضيهما الخلقة المتعارفة هل يجب عليه غسل الزائدة أم لا؟ فلو كانت اليد الزائدة ممّا دون المرفق، لأمكن القول بوجوب غسلها من باب التبعيّة ولو لم نقل به في النابتة من فوقه.

ولعلّ القول بوجوب غسلها مطلقاً ـ تبعاً للمتن وغيره ـ لا يخلو عن قوّة بشرط أن يكون إطلاق اليد عليها لدىٰ العرف علىٰ سبيل الحقيقة لا المسامحة العرفيّة لأجل الشباهة الصوريّة؛ لإطلاق الآية.

ودعوىٰ انصرافها إلىٰ الأصليّة التي تقتضيها الخلقة المتعارفة، قابلة للمنع؛ إذ لا عبرة بالانصراف الخطوري الذي لا يوجب تصديق الذهن بإرادتها بالخصوص، فالانصراف في مثله بدويّ منشؤه غلبة الوجود، يرتفع بالتأمّل، ولذا يتردّد الناظر في الآية الشريفة في حكمها، ولا يجزم بعدم إرادة غسلها منها، فالمرجع حينئذٍ أصالة الإطلاق حتىٰ يعلم بالتقييد.

وأمره عليه السلام بغسل اليدين ومسح الرِّجلين لايدلّ علىٰ الاختصاص ؛ لوروده مورد الغالب ، فلا يصلح لتقييد الآية .

فالقول بأنّه إذا اشتبهت بالأصليّة بحيث لم تتميّز بالأمارات التي ذكروها ـ مثل التساوي في البطش وغيره ـ أو أنّه إذا كان للزائدة مرفق ، (وجب غسلها) ؛ لإطلاق الآية ، بخلاف غير المشتبهة ؛ فإنّ الآية عنها منصرفة ، أو لم يكن لها مرفق ؛ لخروجها من موضوع الآية ، ضعيف ؛ لما عرفت من أنّ دعوىٰ الانصراف بعد إطلاق اليد عليها عرفاً علىٰ وجه الحقيقة مشكلة .

كما أنّ دعوىٰ اختصاص موضوع الآية باليد التي لها مرفق ، فاسدة ؛ لأنّ التحديد بالغاية فيها منزّل علىٰ الغالب ، لا أنّ موضوع الوجوب هو غسل اليد التي لها مرفق ، ولذا لا يشكّ أحد في وجوب غسل اليد علىٰ مَنْ ليس ليده الأصليّة مرفق ، كما هو ظاهر .

فالقول بوجوب غسل ما يصدق عليه اليد حقيقةً ولو لم تكن مشتبهةً بالأصليّة لو لم يكن أقوىٰ فلا شبهة في كونه أحوط .

ولو قلنا بعدم وجوب غسل اليد الزائدة مطلقاً ـ لدعوىٰ كون الإضافة في الآية للعهد لا الجنس ، بمعنىٰ أنّ الآية منصرفة إلىٰ إيجاب غسل الأيدي المعهودة المتعارفة لغالب الناس ـ فالظاهر أيضاً وجوب غسل الزائدة لو اشتبهت بالأصليّة ؛ مقدّمةً للقطع بفراغ الذمّة ، كما صرّح به غير واحد .

ولا يخفىٰ عليك أنّ تسمية إحداهما زائدة في صورة الاشتباه إنّما

هي بالمقايسة إلىٰ النوع ، وإلّا فلو لم تكن نسبتهما إلىٰ هذا الشخص علىٰ حدٍّ سواء ، لا يكاد يتحقّق الاشتباه .

وعلىٰ هذا فيشكل القول بوجوب غسل الزائدة من باب المقدّمة ؛ لأنّا إمّا أن نلتزم بدلالة الآية علىٰ وجوب غسل طبيعة اليد الثابتة للمكلّف ، واحدةً كانت أم أكثر ، فيجب غسل الجميع أصالة .

أو نقول بأنّ الآية لا تدلّ إلّا علىٰ وجوب غسل اليدين علىٰ كلّ مكلّف ؛ لكونها منزّلةً علىٰ ما هو المعهود المتعارف ، فهذا الشخص مخيّر في تعيين إحداهما في مقام الامتثال ؛ لأنّ المفروض كونهما في عرض واحد من حيث الإضافة إلىٰ هذا الشخص ، فلا يمكن الالتزام بكون إحداهما مقصودةً بالخصوص من الآية .

أو نقول : إنّ هذا الشخص لكونه خارجاً من المتعارف خارج من موضوع الآية ، فيستفاد حكمه من الإجماع وغيره ، ومن المعلوم أنّ غاية ما يمكن استفادته من الإجماع وغيره : وجوب غسل اليدين عليه ، فينفىٰ وجوب الزائدة بأصل البراءة ، ولازمه التخيير في مقام الامتثال بحكم العقل بعد أن فرضنا أنّه لا مائز بين يديه ، وأنّ مجموعهما أصليّة بالإضافة إلىٰ وجوده الشخصي ، فلاحظ وتأمّل .

(الفرض الرابع) من فروض الوضوء ، الثابتة بالكتاب والسنّة والإجماع : **(مسح الرأس)** .

ولا يجب استيعابه بالمسح ، بل لا يجوز لو نوىٰ به الشرعيّة ، **(و)** إنّما **(الواجب منه)** مسح بعضه سنّةً وإجماعاً ، بل ويدلّ عليه أيضاً ظاهر

الكتاب ولو بإعلام الإمام عليه‌السلام بدلالته في صحيحة زرارة، قال: قلت لأبي جعفر عليه‌السلام: ألا تخبرني من أين علمت وقلت: إنّ المسح ببعض الرأس وبعض الرِّجْلين؟ فضحك وقال: «يا زرارة قاله رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله، ونزل به الكتاب من الله عزّ وجلّ؛ لأنّ الله عزّ وجلّ قال: **﴿فاغسلوا وجوهكم﴾**[1] فعرفنا أنّ الوجه كلّه ينبغي أن يغسل، ثم قال: **﴿وأيديكم إلى المرافق﴾**[2] فوصل اليدين إلى المرفقين بالوجه، فعرفنا أنّه ينبغي لهما أن يُغسلا إلى المرفقين، ثم فصل بين الكلام، فقال: **﴿وامسحوا برؤسكم﴾**[3] فعرفنا حين قال: **﴿برؤسكم﴾** أنّ المسح ببعض الرأس؛ لمكان الباء، ثمّ وصل الرِّجْلين بالرأس، كما وصل اليدين بالوجه، فقال: **﴿وأرجلكم إلى الكعبين﴾**[4] فعرفنا حين وصلهما بالرأس أنّ المسح على بعضهما، ثم فسّر ذلك رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله للناس فضيّعوه»[5].

وأقلّ ما يجزئ من مسح الرأس طولاً وعرضاً (ما يسمّى به ماسحاً) وليس له حدّ معيّن، بل المدار على صدق الاسم، كما نُسب[6] إلى المشهور، بل عن غير واحد نسبته إلى مذهب الأصحاب[7]، بل عن

(١ ـ ٤) سورة المائدة ٥: ٦.

(٥) الكافي ٣: ٣٠/٤، الفقيه ١: ٥٦/٢١٢، الوسائل، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

(٦) الناسب هو العاملي في مدارك الأحكام ١: ٢٠٧.

(٧) كما في جواهر الكلام ٢: ١٧٠ نقلاً عن كشف اللثام ١: ٦٨، وانظر: التبيان ـ للشيخ الطوسي ـ ٣: ٤٥١، ومجمع البيان ـ للطبرسي ـ ٣: ١٦٤، والتنقيح الرائع ١: ٨٢.

ظاهر المحقّق الأردبيلي : دعوىٰ الإجماع عليه[1]، بل في طهارة سيّدنا المعاصر بعد أن نسبه إلىٰ المشهور شهرة عظيمة : أنّ نقل الإجماع عليه مستفيض.

وما عن غير واحد من العلماء[2] - رضوان الله عليهم - بل نسبه في محكيّ المختلف إلىٰ المشهور بين العلماء من الاكتفاء في مسح الرأس والرِّجلين بإصبع واحدة[3] لا ينافي ما ذكرنا من الاكتفاء بالمسمّىٰ مطلقاً ؛ لأنّ مقصودهم - بحسب الظاهر علىٰ ما يشهد به قرائن كثيرة - بيان أقلّ ما به يتحقّق المسمّىٰ ، وعدم وجوب مسح الزائد عليه ، خلافاً لمن قال بوجوب مسح مقدار ثلاث أصابع.

نعم ، قد يأبىٰ عن هذا الحمل ما حُكي عن التهذيب حيث قال في مقام الاستدلال علىٰ ما ذكره المفيد من الاجتزاء بالإصبع : ويدلّ عليه آية المسح ، ومَنْ مسح رأسه ورِجْليه بإصبع واحدة فقد دخل تحت الاسم ، ويسمّىٰ ماسحاً ، ولا يلزم علىٰ ذلك ما دون الإصبع ؛ لأنّا لو خُلّينا والظاهر ، لقلنا بجواز ذلك ، لكنّ السنّة منعت منه[4].

وكيف كان ، فلا شبهة في ضعف التحديد بالإصبع ، سواء أُريد منه عرض الإصبع أو طولها أم عرض الرأس أو طوله ؛ لعدم مساعدة شيء من

---

(١) حكاه عنه الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة : ١١٦ ، وانظر : زبدة البيان : ١٧.

(٢) حكاه عنهم العلّامة الحلّي في مختلف الشيعة ١ : ١٢١ ، المسألة ٧٥ و صاحب الجواهر فيها ٢ : ١٧٠.

(٣) حكاه عنه صاحب الجواهر فيها ٢ : ١٧٠ ، وانظر : المختلف ١ : ١٢١ ، المسألة ٧٥.

(٤) حكاه عنه البحراني في الحدائق الناضرة ٢ : ٢٦٤ ، وصاحب الجواهر فيها ٢ : ١٧١ ، وانظر : التهذيب ١ : ٨٩.

الأدلّة علىٰ اعتباره.

والأقوىٰ ما ذكره المصنّف من كفاية ما يسمّىٰ به ماسحاً عرفاً من دون فرق بين الاختيار والاضطرار، ولا الرجل والمرأة؛ لإطلاق الآية، بل وكذا الرواية المتقدّمة[1] الواردة في تفسيرها.

والمناقشة في إطلاقها: بعدم كونها مسوقةً لبيان هذا الحكم حتىٰ يصحّ التمسّك بإطلاقها، **مدفوعة**: بأنّ وقوعها تفسيراً للآية التي لها إطلاق قرينة علىٰ إرادة مطلق مسح بعض الرأس، المتحقّق بمسمّاه، لا البعض في الجملة، فالرواية لأجل كونها تفسيراً للآية بمنزلتها في الإطلاق.

وقد يناقش في دلالة الآية علىٰ كفاية مسمّىٰ المسح: بإنكار سيبويه مجيء الباء للتبعيض[2]، فلا يجوز حمل الآية عليه.

وفيه: أنّ منع دلالة الآية لا يتوقّف علىٰ إنكار مجيء الباء للتبعيض حتىٰ يعارض إنكار سيبويه بتصريح غير واحد من النحاة ـ كابن جنّي وابن مالك وابن هشام[3] وغيرهم ـ بمجيئها للتبعيض كثيراً في النظم والنثر، بل يكفي في عدم ظهورها في ذلك: عدم القرينة علىٰ تعيّن إرادته؛ لأنّ حمل المشترك علىٰ بعض معانيه يحتاج إلىٰ قرينة معيّنة، ومع وجودها لا يضرّ إنكار سيبويه ولا غيره؛ إذ بعد ظهور الكلام ـ بمساعدة القرينة ـ في إرادة المسح علىٰ بعض الرأس لابدّ إمّا من الالتزام بأنّ الباء في الآية

(١) تقدّمت في ص ٣٤٠.

(٢) أنظر الكتاب ٤: ٢١٧.

(٣) أنظر: مغني اللبيب ١: ١٤٢.

للتبعيض إمّا حقيقةً لو سلّمناه، أو مجازاً لو جوّزناه، أو الالتزام بأنّ المراد من الرأس بعضه مجازاً، أو أنّ المسح متضمّن لمعنىٰ ما يتحقّق عرفاً بوقوعه علىٰ بعض الرأس، كالمرور أو اللصوق أو الملابسة أو غيرها.

والإنصاف أنّ إدراج كلمة الباء في البين وتغيير الأسلوب مع أنّ المسح ممّا يتعدّىٰ بنفسه لو لم نقل بدلالته علىٰ التضمين أو إرادة البعض من نفسها باستعمالها للتبعيض، أو من مدخولها مجازاً، فلا أقلّ من إشعاره بذلك.

هذا كلّه، مع قطع النظر عن الصحيحة الواردة في تفسيرها، وإلّا فلا مجال للمناقشة في دلالتها بعد تصريح أهل بيت الوحي الذين هم أدرىٰ بما فيه: بأنّ المراد منها المسح علىٰ بعض الرأس، غاية الأمر أنّا لو أنكرنا مجيء الباء للتبعيض، نلتزم بالتجوّز أو التضمين، كما هو ظاهر.

وقد عرفت ممّا ذكرنا أنّ ما حكي[1] عن العلّامة ـ ﷺ ـ من إنكار مجيء كلمة الباء للتبعيض، استناداً إلىٰ إنكار سيبويه مجيئها له ليس أمراً منافياً للرواية الصحيحة، كما توهّمه بعض القاصرين المنحرفين عن الصواب، فأخذ في الطعن وإساءة الأدب علىٰ رؤساء الدين الذين لولاهم، لكان أكثر الطاعنين في بيداء الضلالة تائهين.

وقد جرّأهم علىٰ ذلك شيخنا البهائي ـ ﷺ ـ حيث اعترض ـ فيما حكي عنه ـ علىٰ العلّامة: باقتضاء كلامه طرح الرواية الصحيحة؛ لقول سيبويه[2] وقد عرفت أنّ الاعتراض من مثله منشؤه الغفلة.

---

(١) الحاكي عنه الشيخ البهائي في هامش الحبل المتين: ١٦.

(٢) الحبل المتين: ١٦ (الهامش).

هذا، مع أنّ في إثبات الموضوعات اللُّغويّة والآثار الغير الشرعيّة بأخبار الآحاد التي لم يعلم بصدورها علىٰ سبيل الجزم واليقين كلاماً ليس هاهنا مقام تفصيله، فليس عدم الالتزام بها في غير الآثار الشرعيّة أمراً واضح الفساد حتىٰ يتوجّه عليه الطعن والاعتراض، والله العالم، وهو الحاكم.

وممّا يدلّ أيضاً علىٰ المطلوب: صحيحة أُخرىٰ لزرارة وبكير عن أبي جعفر عليه السلام فيما حكاه عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله «ثم قال: إنّ الله تعالىٰ يقول: ﴿**يا أيّها الذين آمنوا إذا قمتم إلىٰ الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلىٰ المرافق**﴾[1] إلىٰ أن قال: ثم قال: ﴿**وامسحوا برؤسكم وأرجلكم إلىٰ الكعبين**﴾[2] فإذا مسح بشيء من رأسه أو بشيء من قدميه ما بين الكعبين إلىٰ أطراف الأصابع فقد أجزأه»[3] إلىٰ آخره.

ورواية أُخرىٰ لهما أيضاً عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال في المسح: «تمسح علىٰ النعلين ولا تدخل يدك تحت الشراك، وإذا مسحت بشيء من رأسك أو بشيء من قدميك ما بين كعبيك إلىٰ أطراف الأصابع فقد أجزأك»[4].

ويدلّ علىٰ كفاية مقدار الإصبع، وعدم اعتبار ما زاد عليه في عرض الرأس: مرسلة حمّاد عن أحدهما عليهما السلام في الرجل يتوضّأ وعليه العمامة،

(١ و٢) سورة المائدة ٥: ٦.

(٣) الكافي ٣: ٢٥ ـ ٥/٢٦، التهذيب ١: ١٩١/٧٦، الوسائل، الباب ١٥ من أبواب الوضوء، الحديث ٣.

(٤) التهذيب ١: ٢٣٧/٩٠، الاستبصار ١: ١٨٢/٦١، الوسائل، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء، الحديث ٤.

قال: «يرفع العمامة بقدر ما يدخل إصبعه، فيمسح علىٰ مقدّم رأسه»[١].

وكذا روايته الأُخرىٰ عن الحسين عن أبي عبدالله عليه‌السلام، قال: قلت لأبي عبدالله عليه‌السلام: رجل توضّأ وهم معتمّ، فثقل عليه نزع العمامة لمكان البرد، فقال: «ليدخل إصبعه»[٢].

ويحتمل اتّحاد الروايتين، وكون الاختلاف من الراوي، وترك تعرّضه فيما أرسله لبعض ما أورده في السؤال في الرواية؛ لفهمه عدم المدخلية في الحكم.

وكيف كان، فهذه الرواية تدلّ بظاهرها علىٰ كفاية مسح مقدار من الرأس تمرّ عليه إصبع واحدة من تحت العمامة، وهو أقلّ عرضاً من عرض الإصبع؛ لأنّ باطن الإصبع المماسّ لظاهر الممسوح أقلّ مسافةً من عرض الإصبع، بل ظاهر إطلاق الجواب كفاية مطلق المسح بإدخال الإصبع ولو برأس الأنملة.

ويمكن المناقشة في دلالة هاتين الروايتين: بعدم كونهما مسوقتين إلّا لبيان عدم وجوب رفع العمامة، وكفاية إدخال اليد من تحتها، وأمّا كفايته مطلقاً بمجرّد حصول المسح بها في الجملة، أو بشرط إدارتها علىٰ تمام الناصية بحيث يحصل مسح مجموع المقدّم أو المسح مُوَرّباً حتىٰ يحصل به مسح مقدار ثلاث أصابع من عرض الرأس أو طوله، فلا تعرّض لها فيهما، فلا يصحّ التمسّك بإطلاقهما من هذه الجهة.

---

(١) التهذيب ١: ٢٣٨/٩٠، الاستبصار ١: ١٧٨/٦٠، الوسائل، الباب ٢٢ و٢٤ من أبواب الوضوء، الحديث ١ و٣.

(٢) الكافي ٣: ٣/٣٠، الوسائل، الباب ٢٤ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

ولكنّ الإنصاف أنّه ينسبق إلىٰ الذهن منهما كفاية المسح بإصبع واحدة علىٰ الكيفيّة المتعارفة ، وهي إمرارها إلىٰ جهة الفوق ، أو من الفوق إلىٰ قصاص الشعر .

ألا ترىٰ أنّ غير واحد من العلماء تشبّث بهما لإثبات اعتبار مقدار الإصبع ، وعدم اعتبار الأزيد ، بل جعل الشيخ ـ فيما نُسب[1] إليه ـ ثانيهما شاهداً للجمع بين الأخبار المطلقة والآمرة بالمسح بثلاث أصابع ، وخصّص أخبار الثلاث ـ بشهادة هذه الرواية ـ بغير صورة الاضطرار لبرودة ونحوها ، فلو لم يكن مسح مقدار يحصل مسحه بإدخال الإصبع علىٰ الكيفيّة المتعارفة مجزئاً ، لكان علىٰ الإمام عليه السلام التنبيه عليه في مثل هذه الروايات ؛ صوناً للسامع عن الوقوع في الاشتباه وإن لم يكن الإطلاق ناظراً إلىٰ بيان حكم المسح من هذه الجهة ؛ إذ لا منافاة بين عدم كونه مقصوداً بالإفادة أصالةً واستفادته عرفاً من الخطاب .

نعم ، لا دلالة فيهما علىٰ عدم اعتبار ما زاد علىٰ عرض الإصبع في طول الرأس ، فلا ينافيهما أخبار الثلاث لو أُريد منها هذا المقدار من طول الرأس لا عرضه .

فقد ظهر لك أنّه لا وجه لتعيين مقدار الممسوح من حيث الطول وتحديده بعرض الإصبع بهاتين الروايتين ؛ لما عرفت من إهمالهما من هذه الجهة .

وكذا لا وجه لتعيين مقداره من حيث العرض بعرض الإصبع ؛ إذ لا

---

(١) الناسب هو صاحب الجواهر فيها ٢ : ١٧٣ ، وانظر : التهذيب ١ : ٩٠ ذيل الحديث ٢٣٩ .

دلالة في الأمر بإدخال الإصبع تحت العمامة علىٰ اعتبار المسح بمجموع عرض الإصبع ، وعدم كفاية مسمّىٰ المسح ؛ لأنّ إيجاد المسمّىٰ أيضاً يتوقّف علىٰ إدخال الإصبع تحت العمامة ، فلا يدلّ الأمر به علىٰ اعتبار أمر زائد علىٰ ما عُلم وجوبه من الأخبار المطلقة .

فالقول بعدم كفاية ما دون عرض الإصبع في طول الممسوح أو عرضه ؛ استناداً إلىٰ هاتين الروايتين ضعيف .

نعم ، لو ادّعىٰ القائل بعدم كفاية ما دون عرض الإصبع في عرض الرأس أو طوله : انصراف مطلقات الباب عن مثله ، لم تكن دعواها بعيدةً وإن كانت قابلةً للمنع ، فعلىٰ هذا يكون التحديد بعرض الإصبع من باب الحدس والتخمين لا التعبّد .

وأضعف من هذا القول : ما عن ظاهر النهاية من التفصيل بين المختار وغيره ، حيث قال : وتجزيء إصبع عند الخوف من كشف الرأس ، ولا يجزئ أقلّ من ثلاث أصابع مضمومة للمختار[1] .

توضيح ما فيه من الضعف ، **أوّلاً** : لما عرفت من أنّ تعيين مقدار الإصبع ممّا لا يساعد عليه دليل حتىٰ يقيّده بحال الاضطرار .

اللّهم إلّا أن لا يريد من قوله : وتجزيء إصبع ، اعتبار مقدار الإصبع ، بل يريد منه كفاية مطلق المسمّىٰ ، فعبّر عن مراده بكفاية الإصبع ؛ لغلبة تحقّق المسمّىٰ به لا بدونه ، أو لغلبة التعبير عن الأقلّ بذلك .

---

(١) كما في كتاب الطهارة ـ للشيخ الأنصاري ـ: ١١٦ ، وانظر النهاية : ١٤ .

وثانياً : أنّ تخصيص كفاية الإصبع بمن يخاف من كشف رأسه ، أي المضطرّ دون المختار ممّا لا دليل عليه .

ورواية حمّاد علىٰ خلافه أدلّ ؛ لأنّ قوله : ثقل عليه نزع العمامة ، لا يدلّ علىٰ خوفه من ذلك واضطراره إلىٰ تركه ، بل مفاده أنّه يشقّ عليه ذلك ، وهو أعمّ من الخوف والضرورة .

هذا ، مع أنّ مسح مقدار الثلاث يحصل بإدخال الثلاث من أصابعه من تحت العمامة ، فلا ضرورة تدعوه إلىٰ تركه في الغالب ، فأمر الإمام عليه السلام بإدخال إصبع مع تيسّر إدخال الثلاث غالباً دليل علىٰ عدم وجوب ما زاد مطلقاً ، فهذه الرواية بظاهرها تعارض أخبار الثلاث لو تمّت دلالتها كغيرها من الأخبار الظاهرة في كفاية المسمّىٰ .

وعن الفقيه أنّ حدّ مسح الرأس أن يمسح بثلاث أصابع مضمومة من مقدّم الرأس[1] .

وعن المعتبر أنّه حكى عن مسائل الخلاف للسيّد ـ رحمه الله ـ أنّه أوجب الثلاث[2] .

فإن أراد مَنْ أوجب الثلاث وجوب أن تكون آلة المسح ثلاث أصابع ؛ كما هو ظاهر عبارة الفقيه ، ففيه : أنّه لا يمكن استفادته من شيء من الأدلّة .

وإن أُريد مسح موضع الثلاث من مقدّم الرأس ولو بإصبع واحدة ،

(١) كما في كتاب الطهارة ـ للشيخ الأنصاري ـ : ١١٦ ، وحكاه عنه صاحب الجواهر فيها ٢ : ١٧٢ ، وانظر : الفقيه ١ : ٢٨ ذيل الحديث ٨٨ .

(٢) كما في كتاب الطهارة ـ للشيخ الأنصاري ـ : ١١٦ ، وانظر : المعتبر ١ : ١٤٥ .

كما ليس بالبعيد؛ لغلبة التعبير عن المقدّرات بالإصبع واليد والذراع ونحوها، فإن أراد مَنْ عبّر بمثل الفقيه اعتبار وقوع المسح علىٰ هذا المقدار من مقدّم الرأس دون غيره، بأن تكون كلمة «من» في كلامه بيانيّة، ففيه: ما سيجيء في تحديد مقدّم الرأس إن شاء الله.

وإن أراد وجوب كون المسح بهذا المقدار من مقدّم الرأس لا أقلّ منه، فيمكن الاستشهاد له: برواية معمّر بن عمر[1] عن أبي جعفر عليه السلام «يجزئ من المسح علىٰ الرأس موضع ثلاث أصابع وكذلك الرِّجْل»[2].

وكذا صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام «المرأة يجزئها من مسح الرأس أن تمسح مقدّمه قدر ثلاث أصابع، ولا تلقي عنها خمارها»[3] بناءً علىٰ الإجماع علىٰ عدم الفرق بين الرجل والمرأة، وعدم الاعتناء بما حكي[4] عن الإسكافي من الفرق بينهما وكفاية الإصبع للرجل.

ويؤيّده: ما عن محمّد بن عيسىٰ، قال: قلت لحريز يوماً: يا عبدالله كم يجزئك أن تمسح من شعر رأسك في وضوئك؟ قال: مقدار ثلاث أصابع. وأشار إلىٰ السبّابة والوسطىٰ والثالثة[5]؛ إذ الظاهر أنّ مثل

---

(١) في «ض ١، ٩» والطبعة الحجرية وكذا في كتاب الطهارة ـ للشيخ الأنصاري ـ: ١١٦: معمر بن خلّاد. وما أثبتناه من المصادر.

(٢) الكافي ٣: ١/٢٩، التهذيب ١: ١٦٧/٦٠، الوسائل، الباب ٢٤ من أبواب الوضوء، الحديث ٥.

(٣) الكافي ٣: ٥/٣٠، التهذيب ١: ١٩٥/٧٧، الوسائل، الباب ٢٤ من أبواب الوضوء، الحديث ٣.

(٤) حكاه عنه الشهيد في الذكرىٰ: ٨٦، كما في كتاب الطهارة ـ للشيخ الأنصاري ـ: ١١٦.

(٥) اختيار معرفة الرجال: ٦١٦/٣٣٦، مستدرك الوسائل، الباب ٢٢ من أبواب الوضوء،

حريز لا يفتي في الشرعيّات إلّا بما سمعه.

وظاهر لفظ الإجزاء خصوصاً في فتوىٰ حريز عدم كفاية ما دون الثلاث، لا لأجل الاعتماد علىٰ مفهوم اللقب حتىٰ يضعف، بل لأجل أنّ لفظ الإجزاء له ظهور عرفي في كون متعلّقه أقلّ ما يجزئ، فيقيّد به الأخبار المطلقة، هكذا قيل.

وفيه: منع ظهور لفظ الإجزاء في ذلك، بل غايته الإشعار به، وهو لا يصلح لتقييد المطلقات؛ إذ كثيراً مّا يكون متعلّق الإجزاء أفضل أفراد الواجب، كما لا يخفىٰ علىٰ مَنْ تتبّع الأخبار، بل لاحظ استعمالات العرف.

وسرّه: أنّ الإجزاء قد يستعمل ويراد منه بيان ما يرتفع به كلفة التكليف، ويندفع به محذور مخالفة الواجب، ويحتاج إلىٰ فعله المكلّف علىٰ سبيل الحتم واللزوم، فمعنىٰ إجزاء الفعل علىٰ هذا التقدير كفايته عمّا كان مضطرّاً إليه، وهو أقلّ الواجب.

وقد يراد منه بيان ما يحتاج إليه في مقام أداء التكليف ولو لم تكن حاجته إليه بطريق اللزوم، فمعنىٰ «يجزئه» حينئذٍ: يكفيه بحيث لا يحتاج بعده إلىٰ أمر آخر في مقام الامتثال، ورفع الحاجة علىٰ سبيل الإطلاق إنّما يحصل بأفضل الأفراد.

وكيف كان، فدعوىٰ ظهوره فيما ذكر، ممنوعة.

نعم، في بعض الموارد يستفاد منه ذلك؛ لخصوصيّات المقام.

= الحديث ١.

ولعلّ فتوىٰ حريز من هذا القبيل إلّا أنّها ليست بحجّة ؛ لاحتمال تطرّق الاجتهاد فيها إلىٰ هذا .

مع أنّ في رواية معمّر ـ التي هي العمدة في الاستدلال ـ قرينة الاستحباب لإلحاق مسح الرِّجل بالرأس مع أنّ وجوب الثلاث في الرِّجل مخالف للإجماع ، كما عن غير واحد نقله .

نعم ، عن التذكرة نسبة القول بوجوبها في الرِّجلين إلىٰ بعض العلماء[1] .

لكنّك خبير بعدم خروج الرواية بمثل هذا القول ـ الذي لم يتحقّق قائله ـ من الشذوذ .

مع أنّها ـ مع قصور سندها ودلالتها ـ معارضة بالأخبار المطلقة والدالّة علىٰ كفاية الإصبع .

أمّا معارضتها مع الأخيرة : فظاهرة .

وأمّا معارضتها مع المطلقات : فلعدم صلاحيّتها للتقييد بهذه الرواية بالنسبة إلىٰ القدمين ؛ لأنّ إرادة موضع ثلاث أصابع من عرض ظاهر القدمين ـ كما هو المتعيّن إرادته ـ يزيد عن نصف ظاهر القدمين بكثير ، فيبعد إرادته من قوله عليه السلام : «فإذا مسح بشيء من قدميه ما بين الكعبين إلىٰ أطراف الأصابع»[2] لظهوره في كفاية مسح مقدار يسير منهما ،

---

(١) حكاه عنها العاملي في مفتاح الكرامة ١ : ٢٥٢ ، وانظر : تذكرة الفقهاء ١ : ١٧١ ، ذيل المسألة ٥٢ .

(٢) التهذيب ١ : ٢٣٧/٩٠ ، الوسائل ، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء ، الحديث ٤ بتفاوت يسير في اللفظ .

وموضع ثلاث أصابع بالنسبة إلىٰ القدمين لا يعدّ يسيراً، فلا يصحّ حمل الرواية عليه، فالروايتان بمنزلة المتباينين، لا العامّ والخاصّ، فيجب تنزيل رواية الثلاث علىٰ كونها بياناً لما يجزئ علىٰ الوجه الأتمّ، فيكون المسح بمقدار الثلاث أفضل أفراد الواجب.

وأمّا صحيحة زرارة: فهي ـ مضافاً إلىٰ منع ظهورها في عدم كفاية ما دون الثلاث، كما عرفت، ومعارضتها بما دلّ علىٰ كفاية الإصبع إلّا أن يراد منها اعتبار مقدار الثلاث في طول الرأس، أو يلتزم باختصاصها بالمرأة، وتخصيص ما عداها بالرجل، كما عن الإسكافي[1] ـ يرد عليها عدم تعيّن كون إطلاق الإجزاء بلحاظ مقدار الممسوح، بل يحتمل إرادة بيان أنّ المسح من تحت القناع يجزئها، ولا يجب عليها إلقاء خمارها، فيكون الإجزاء راجعاً إلىٰ القيد الأخير.

وقد يستدلّ لوجوب المسح بالثلاث: بصحيحة البزنطي عن أبي الحسن الرضا عليه‌السلام، قال: سألته عن المسح علىٰ القدمين كيف هو؟ فوضع كفّه علىٰ الأصابع، فمسحها إلىٰ الكعبين إلىٰ ظاهر القدم، فقلت له: جعلت فداك لو أنّ رجلاً قال بإصبعين من أصابعه هكذا، فقال: «لا إلّا بكفّه»[2] بدعوىٰ: عدم القول بالفصل بين القدمين والرأس، فإذا وجب الثلاث في القدمين بمقتضىٰ هذه الصحيحة وجب في الرأس أيضاً؛ لعدم القول بوجوب الثلاث فيهما دون الرأس.

---

(١) حكاه عنه الشهيد في الذكرىٰ: ٨٦.

(٢) الكافي ٣: ٦/٣٠، التهذيب ١: ٢٤٣/٩١، الوسائل، الباب ٢٤ من أبواب الوضوء، الحديث ٤.

وفيه: ما لا يخفىٰ من عدم انطباق ظاهر الصحيحة لشيء من الأقوال، ومعارضتها لغيرها من الأدلّة، فلا مناص عن حملها علىٰ الاستحباب.

فظهر لك قوّة القول بأنّ الواجب مسح مقدار من الرأس يسمّىٰ المتوضّيء بمسحه ماسحاً (**و**) أنّ (**المندوب**) مسح (**مقدار ثلاث أصابع**) مضمومة (**عرضاً**) أي من حيث عرض الممسوح، أي الرأس، وأمّا من حيث الطول فلا تقدير له بحسب الظاهر، بل يكفي فيه مسمّىٰ الإمرار، فقوله: «عرضاً» تميز يبيّن المقدار.

ويحتمل كونه مبيّناً لما أُريد من الأصابع، يعني مقدار عرض ثلاث أصابع، لا مجموع سطحها طولاً وعرضاً.

ويظهر من المسالك: اعتبار التحديد بالثلاث بالنسبة إلىٰ طول الرأس.

قال في شرح العبارة: إنّ «عرضاً» حال من الأصابع، أو منصوب بنزع الخافض، والمراد مرور الماسح علىٰ الرأس بهذا المقدار وإن كان بإصبع، لا كون آلة المسح ثلاث أصابع مع مرورها أقلّ من مقدار ثلاث أصابع، ومعنىٰ استحباب مسح هذا المقدار كونه أفضل الفردين الواجبين إن أوقعه دفعةً وإن كان ذلك نادراً، ولو كان علىٰ التدريج ـ كما هو الغالب ـ فالظاهر أنّ الزائد عن المسمّىٰ موصوف بالاستحباب[1]. انتهىٰ.

وما ذكرناه في تفسيرها أوفق بالنظر إلىٰ ظواهر الأدلّة وفتاوىٰ

---

(١) مسالك الأفهام ١: ٣٨.

الأصحاب ، بل هو المتعيّن ؛ لما يظهر من غير واحد ـ علىٰ ما حكي عنهم ـ أنّ محلّ الكلام بين العلماء في تحديد مقدار الممسوح بعرض الإصبع أو الثلاث إنّما هو بالنسبة إلىٰ عرض الرأس ، وأمّا بالنسبة إلىٰ طوله فالظاهر أنّه يكفي الإمرار في الجملة بلا خلاف .

قال في محكي جامع المقاصد : المراد بثلاث أصابع في عرض الرأس ، أمّا في طوله فيكفي ما يسمّىٰ به ماسحاً[1] .

وعن الشهيد الثاني في شرح النفليّة عند قول الشهيد ـ قدس سره ـ : المسح بثلاث أصابع مضمومة عرضاً ، أي : في عرض الرأس ؛ خروجاً من الخلاف[2] .

وكيف كان ، فالمعتمد في المقام مدرك المسألة ، والعمدة فيه : رواية معمّر بن عمر[3] ، المتقدّمة[4] ، وقد عرفت ظهورها في إرادة هذا المقدار من عرض الرأس بقرينة عطف الرجل عليه ، فهي قرينة علىٰ تعيين المراد من الصحيحة المتقدّمة أيضاً .

ودعوىٰ ظهورها في حدّ ذاتها في إرادة هذا المقدار من طول الرأس ؛ لكونها تحديداً للمسح ، الظاهر في إرادة مقدار إمرار اليد ، كدعوىٰ ظهورها في خلافه بانصراف التحديد بالثلاث إلىٰ إرادة العرض

---

(١) حكاه عنه الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة : ١١٧ ، وانظر : جامع المقاصد ١ : ٢١٨ .

(٢) كما في كتاب الطهارة ـ للشيخ الأنصاري ـ : ١١٧ ، وانظر الفوائد الملية : ٢٦ .

(٣) في «ض ١ ، ٩» والطبعة الحجريّة : معمر بن خلّاد ، والصحيح ما أثبتناه .

(٤) تقدّمت في ص ٣٤٩ .

لغلبة حصول وضع الثلاث على الرأس بهذه الكيفيّة، ممّا لا يلتفت إليها.

فالأقوىٰ ما ذكرنا من استحباب هذا المقدار من عرض الرأس بشهادة رواية معمّر.

والأحوط مراعاته في طرف الطول أيضاً، كما أنّ الأحوط كون آلة المسح أيضاً ثلاث أصابع، بل الأولىٰ والأحوط مسح مقدار مجموع ثلاث أصابع طولاً وعرضاً في طول الرأس وعرضه، بل يظهر من بعضٍ وجوبه؛ جمعاً بين الأخبار السابقة المعتضدة بالأخبار الآتية الدالّة علىٰ وجوب مسح الناصية ومقدّم الرأس، الظاهرة في جميعه.

وقد عرفت أنّ مقتضىٰ الجمع بين الأخبار خلافه، إلّا أنّ مراعاته أحوط؛ خروجاً من شبهة الخلاف، وعملاً بمحتملات مجموع الروايات، بل القول باستحبابه لا يخلو عن قوّة؛ لقوّة احتمال إرادته من الروايتين، خصوصاً الصحيحة، بل لا يبعد دعوىٰ ظهورها في ذلك، وأمّا رواية معمّر: فلأجل اشتمالها علىٰ الرجل حملها علىٰ إرادة هذا المعنىٰ لا يخلو عن تكلّف، والله العالم.

ولو قلنا باستحباب مسح مقدار الثلاث في طول الرأس، فلو أوجد مسح مجموع هذا المقدار دفعةً بأن وضع مقدار ثلاث أصابع من يده أو أقلّ منه بمقادر يسير بحيث يحصل بأوّل زمان حصول مسمّىٰ المسح مسحُ مجموع موضع ثلاث أصابع، فلا خفاء في اتّصاف هذا المسح الخارجي بالوجوب، وتسميته مستحبّاً إنّما هي باعتبار كونه أفضل أفراد الواجب.

وأمّا لو أوجده تدريجاً بأن وضع رؤوس أصابعه ـ مثلاً ـ على الرأس، وأمرّها إلى جهة الطول، فهل يتّصف المجموع بكونه أفضل أفراد الواجب، أو ما عدا مقدار المسمّى يتّصف بالاستحباب؟ فيه وجهان، أظهرهما: الأوّل؛ لأنّ المجموع بنظر العرف مصداق واحد للمسح ما لم يرفع يده عن المحلّ.

ويدلّ عليه: اعتبار مجموع المسح بالثلاث في النصّ والفتوى موضوعاً للحكم بالاستحباب، فلا يعقل إلّا أن يكون المجموع أفضل فردي الواجب، فعلى هذا يشكل الالتزام بمشروعية الزائد عن المسمّى لو بدا له إتمام مقدار الثلاث بعد فراغه منه عرفاً؛ لحصول إطاعة الواجب وانتفاء أمر استحبابي.

اللّهمّ إلّا أن يلتزم بمشروعيّة الإعادة للإجادة، فيشرع له إعادة ما أوجده في ضمن فرد تامّ أو إتمام ما وجد، وليس الالتزام به بعيداً عن طريقة العرف والعقلاء، والله العالم.

ويستحبّ للمرأة إلقاء خمارها في وضوء صلاة الصبح والمغرب دون غيرهما من الصلوات، واستحبابه في الصبح آكد.

وعن بعضٍ استحبابه عليها مطلقاً[1].

وعن بعضٍ آخر: اقتصاره على الغدوة خاصّة؛ لعدم وقوفه على نصٍّ يتضمّن إضافة المغرب إليها في ذلك[2].

---

(١) حكاه البحراني في الحدائق الناضرة ٢: ٢٧٣ عن المحقّق في المعتبر ١: ١٤٦، والعلّامة في منتهى المطلب ١: ٦١، وغيرهما.

(٢) حكاه عنه البحراني في الحدائق الناضرة ٢: ٢٧٣.

وعن ظاهر الصدوق والشيخين وجوبه عليها في الصلاتين[(١)].

ومدرك المسألة: ما رواه الصدوق في الخصال عن جابر الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «المرأة لا تمسح كما يمسح الرجال، بل عليها أن تلقي الخمار عن موضع مسح رأسها في صلاة الغدوة والمغرب، وتمسح عليه، وفي سائر الصلوات تدخل إصبعها، فتمسح على رأسها من غير أن تلقي عنها خمارها»[(٢)].

ورواية الحسين بن زيد بن علي بن الحسين عليهم السلام عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا تمسح المرأة بالرأس كما يمسح الرجال، إنّما المرأة إذا أصبحت مسحت رأسها، وتضع الخمار عنها، فإذا كان الظهر والعصر والمغرب والعشاء تمسح بناصيتها»[(٣)].

وظاهر كلٍّ من الروايتين في حدّ ذاتهما: وجوب وضع القناع عليها، كما عن ظاهر الصدوق والشيخين، إلّا أنّ التدبّر في مفادهما وما يقتضيه الجمع بينهما وبين سائر الأدلّة يُعطي ظهورهما في إرادة الاستحباب، لا للطعن في سندهما بالقصور، أو دلالتهما بكونهما بلفظ الإخبار، وهو لا يفيد الوجوب؛ لضعف الأوّل: باشتهارهما بين الأصحاب؛ إذ الظاهر أنّ فتواهم بالوجوب أو الاستحباب مستندة إليهما، وهو كافٍ في جبر السند، إلّا أن

---

(١) حكاه عن ظاهرهم البحراني في الحدائق الناضرة ٢: ٢٧٣، وانظر: الفقيه ١: ٣٠ ذيل الحديث ٩٩، والمقنعة: ٤٥، والنهاية: ١٣، والمبسوط ١: ٢٢.

(٢) الخصال: ١٢/٢٨٥، مستدرك الوسائل، الباب ٢٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

(٣) التهذيب ١: ١٩٤/٧٧، الوسائل، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء، الحديث ٥.

يكون بناؤهم في الاستحباب علىٰ المسامحة، فليتأمّل.

وكذا الثاني: بما تقرّر في الأُصول من دلالة الجملة الخبرية أيضاً علىٰ الوجوب كالأمر، بل دلالتها عليه أظهر من الأمر، بل الوجه فيه استفادة إرادة الاستحباب منهما بمعونة القرائن الداخليّة والخارجيّة التي منها معارضة نفس الروايتين بالنسبة إلىٰ صلاة المغرب، فإنّ ظاهر الأُولىٰ وجوبه عليها في صلاة المغرب، وصريح الثانية عدم الوجوب، فيرفع اليد عن ظاهر الأُولىٰ بنصّ الأُخرىٰ، فتحمل كلمة «عليها» علىٰ بيان ما عليها من وظيفة الاستحباب، فيكون ضمّ الغدوة إلىٰ المغرب في هذه الرواية قرينةً علىٰ عدم إرادة الوجوب في الرواية الثانية أيضاً، فيجمع بين الروايتين بحمل الثانية علىٰ إرادة بعض مراتب الاستحباب، التي ليست هذه المرتبة للمغرب، فيكون استحبابه في الصبح آكد.

اللّهمّ إلّا أن يمنع دلالة الجمع بينهما في الدلالة علىٰ إرادة خصوص الاستحباب منهما؛ إذ لا مانع من إرادة مطلق الرجحان، فلا يصلح قرينةً لصرف الرواية الثانية عن ظهورها في الوجوب.

لكن يتوجّه عليه أنّ القول بالوجوب في خصوص الصبح وعدمه فيما عداه ممّا لم نقف علىٰ قائلٍ به، فإعراض الأصحاب عن ظاهرها، وحملها علىٰ الاستحباب كاشف إجمالي عن قرينة داخليّة أو خارجيّة أرشدتهم إلىٰ ذلك.

ثمّ لو سلّم دلالتهما علىٰ الوجوب، يعارضهما إطلاق قوله عليه‌السلام في

ذيل صحيحة زرارة: «ولا تلقي عنها خمارها»[1].

والنسبة وإن كانت بالإطلاق والتقييد إلاّ أنّ عموم الابتلاء بالمطلق وروده في محلّ الحاجة ممّا يبعّد تقييده برواية أُخرىٰ متوجّهة إلىٰ شخص آخر مع تخلّل زمان الحاجة بينهما، فإنّ ارتكاب التقييد في هذا النحو من المطلقات من أبعد التصرّفات، حيث إنّ المنصف يجد من نفسه قوّة الظنّ بعدم إرادة الإمام عليه السلام من هذا المطلق إلّا ظاهره، فلهذه المطلقات ـ بقرينة مواردها ـ ظهور خاصّ في الإطلاق والعموم غير الظهور النوعي المستند إلىٰ أصالة الإطلاق، وهذا بخلاف المقيّد؛ فإنّ إرادة الاستحباب منه غير بعيد، فالتصرّف فيه أهون.

هذا كلّه، مع تصريح أمير المؤمنين عليه السلام في رواية إسماعيل بن جابر، المتقدّمة[2] في أوائل مباحث الوضوء بعد قوله عليه السلام: «إنّ آية الوضوء من المحكمات، وإنّ حدود الوضوء غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرّجلين» قال: «وما يتعلّق بها ويتّصل سنّة واجبة علىٰ مَنْ عرفها وقدر علىٰ فعلها» لأنّ ظاهرها نفي اعتبار ما سواها في صحّة الوضوء، وأنّ ما ثبت مطلوبيّته شرعاً ـ ممّا يتعلّق بالوضوء ما عدا المذكورات، كالمضمضة والاستنشاق والسواك وغيرها ـ إنّما هو من السنن التي ينبغي أن لا يتركها مَنْ عرف أنّها سنّة شرعيّة، وقدر علىٰ فعلها، وليس المراد بالوجوب في الرواية ـ علىٰ ما يشهد به سياق الرواية وتقييد

---

(١) الكافي ٣: ٣٠/٥، التهذيب ١: ١٩٥/٧٧، الوسائل، الباب ٢٤ من أبواب الوضوء، الحديث ٣.

(٢) تقدّمت في ص ٣٠٤، الهامش (١).

موضوع الوجوب بالعلم بكونها سنّةً والقدرة على فعلها، مضافاً إلىٰ الشواهد العقليّة والنقليّة ـ إلّا هذا المعنىٰ، لا الوجوب الاصطلاحي، فهذه الرواية حاكمة علىٰ غيرها من الأدلّة، كما لا يخفىٰ علىٰ مَنْ تدبّر، والله العالم.

(ويختصّ) موضع (المسح بمقدّم الرأس) وهو ـ علىٰ ما يتفاهم منه عرفاً، ويساعد عليه كلمات اللغويّين وتصريحات غير واحد من العلماء وتلويحات آخرين ـ عبارة عن الربع المحاذي للجبهة، فلا يجزئ مسح المؤخّر أو أحد الجانبين بلا خلاف؛ للأخبار المستفيضة المقيّدة لإطلاقات مسح بعض الرأس.

منها: رواية محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «مسح الرأس علىٰ مقدّمه»[1].

ورواية أُخرىٰ عنه أيضاً، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «امسح الرأس علىٰ مقدّمه»[2].

ورواية حمّاد ـ المتقدّمة[3] ـ عن أحدهما عليهما السلام في الرجل يتوضّأ وعليه العمامة: «يرفع العمامة بقدر ما يدخل إصبعه، فيمسح علىٰ مقدّم رأسه» إلىٰ غير ذلك من الأخبار البيانيّة وغيرها.

---

(١) التهذيب ١: ١٧١/٦٢، الاستبصار ١: ١٧٦/٦٠، الوسائل، الباب ٢٢ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

(٢) الكافي ٣: ٢/٢٩، التهذيب ١: ٢٤١/٩١، الوسائل، الباب ٢٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

(٣) تقدمت في ص ٣٤٤ـ٣٤٥.

وما ورد من جواز مسح المؤخّر مأوّل أو محمول على التقيّة.

ولقد أطنب صاحب الحدائق - ﷺ - في إثبات أنّ المراد من مقدّم الرأس في النصوص وفتاوى العلماء هو ما ذكرناه مُورداً فيها كلمات غير واحد من العلماء واللغويّين مستشهداً بتصريحات بعضهم، ومستظهراً من تلويحات آخرين؛ دفعاً لما توهّمه بعض الفضلاء من حمله على خصوص الناصية، أي الموضع المحدود من طرفيه بالنزعتين ومن طرفه الأعلى بالخط المحاذي لآخرهما[1].

ولكنّك خبير بأنّه لا حاجة في ردّه إلى التطويل بعد كون مقدّم الرأس أعمّ من الناصية عرفاً على تقدير كون الناصية قصاص الشعر أو خصوص الشعر الواقع بين النزعتين، المنتهي بانتهائهما؛ إذ لا إجمال في مفهومه العرفي حتى يحتاج إلى الاستشهاد بكلام أهل اللغة؛ ضرورة أنّه لم يرد منه غير ما يتفاهم منه عرفاً.

ومنشؤ توهّم المتوهّم: عدّ صاحب القاموس من معاني المقدّمة: الجبهة والناصية[2]، ووقوع التعبير عن مقدّم الرأس بالناصية في كلمات بعض علمائنا المتقدّمين، والتصريح بها في رواية زرارة، قال عليه السلام: «إنّ الله وتر ويحبّ الوتر، فقد يجزئك من الوضوء ثلاث غرفات: واحدة للوجه، واثنتان للذراعين، وتمسح ببلّة يمناك ناصيتك»[3].

---

(١) أنظر: الحدائق الناضرة ٢: ٢٥٤ - ٢٦٢.

(٢) القاموس المحيط ٤: ١٦٢ «قدم».

(٣) الكافي ٣: ٢٥/٤، التهذيب ١: ١٠٨٣/٣٦٠، الوسائل، الباب ١٥ و٣١ من أبواب الوضوء، الحديث ٢ و٢.

وكذا قال في ذيل الرواية المتقدّمة[١] من أنّ المرأة إذا أصبحت مسحت رأسها وتضع الخمار عنها، فإذا كان الظهر والعصر والمغرب والعشاء تمسح بناصيتها»

ويدفعه أوّلاً: أنّه لا يجوز في مثل هذه الألفاظ المعروفة رفع اليد عن المحكمات العرفيّة بمتشابهات أهل اللغة.

مع أنّ كون الناصية من المعاني لا يُجوّز حمل المطلقات عليها بعد ظهورها في المعنىٰ الآخر الذي اتّفقت كلمة اللغويّين وأفهام العرف علىٰ كونه حقيقةً فيه، وهو كونه ضدّ المؤخّر.

وثانياً: أنّ عبارة القاموس لا تدلّ علىٰ كون الناصية من معاني مقدّم الرأس؛ لأنّه قال: مقدّمة الجيش متقدّموه، ومن الإبل أوّل ما ينتج ويلقح، ومن كلّ شيء أوّله والناصية والجبهة[٢].

وهذه العبارة بظاهرها مسوقة لبيان إطلاقات المقدّمة، لا المقدّم المضاف إلىٰ الرأس.

ويحتمل قويّاً إرادته كون مجموع الجبهة والناصية ممّا يطلق عليه المقدّمة؛ لكونهما من الإنسان بمنزلة مقدّمة الجيش للعسكر.

وثالثاً: أنّه لم يظهر من القاموس أنّه أراد من الناصية ما أراده المتوهّم، أعني ما بين النزعتين؛ لأنّ الناصية ـ كما في المجمع[٣] ـ: قصاص الشعر فوق الجبهة. وعن القاموس والمصباح: الناصية قصاص

---

(١) تقدّمت في ص٣٥٧.

(٢) القاموس المحيط ٤: ١٦٢ «قدم».

(٣) مجمع البحرين ١: ٤١٧ «نصا».

الشعر[١]. فحمل الناصية في كلامه على ما فسّرها به أولىٰ.

نعم، إطلاقها علىٰ خصوص ما بين النزعتين شائع، بل عن العلّامة في التذكرة وغيره في غيرها: تحديدها به[٢]، كما أنّ إطلاقها علىٰ مقدّم الرأس أيضاً كذلك.

وفي المجمع: ما روي من أنّ النبي ﷺ مسح ناصيته، يعني مقدّم رأسه[٣]. بل عن البيضاوي: تحديدها بربع الرأس[٤]. وعن ظاهر مجمع البرهان وشرح المفاتيح أنّها حقيقة في مقدّم الرأس[٥].

وبما ذكرنا من إجمال معنىٰ الناصية وشيوع إطلاقها علىٰ مقدّم الرأس ظهر لك الجواب عن الاستدلال بالروايتين لتقييد المطلقات، مضافاً إلىٰ أنّ ارتكاب التجوّز أو مخالفة الظاهر في المقيّد بحمله علىٰ الاستحباب أو كونه بعض أفراد المطلق أولىٰ من ارتكاب التقييد في مثل هذه المطلقات الواردة في مقام البيان لمثل هذا الحكم الذي يبتلي به المكلّف في كلّ يوم وليلته مرّات.

هذا، كلّه بعد الإغماض عن قصور دلالة الروايتين علىٰ التقييد، وإلّا فمَنْ تأمّل في مفاد الروايتين بملاحظة صدرهما يظهر له أنّه لا دلالة فيهما

---

(١) حكاه عنهما البحراني في الحدائق الناضرة ٢: ٢٦٠، وانظر: القاموس المحيط ٤: ٣٩٥، والمصباح المنير: ٣١٦ «نصا».

(٢) الحاكي عنه وعن غيره البحراني في الحدائق الناضرة ٢: ٢٥٤، وانظر: تذكرة الفقهاء ١: ١٦٢.

(٣) مجمع البحرين ١: ٤١٧ ـ ٤١٨ «نصا».

(٤) حكاه عنه الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ١١٨، وانظر: تفسير البيضاوي ١: ٢٦٤.

(٥) لم نعثر على الحاكي عنهما، وانظر: مجمع الفائدة والبرهان ١: ١٠٣.

علىٰ التقييد أصلاً؛ لأنّ صحيحة زرارة مسوقة لبيان ما يجزئه من الماء في الوضوء، وأنّه يكفي في مسح الناصية ـ الذي هو من أجزاء الوضوء ـ أو يجب أن يكون المسح بما بقي في يده من بلل الوضوء.

وعلىٰ كلٍّ من الاحتمالين ليست الرواية مسوقةً لبيان وجوب المسح علىٰ الناصية حتىٰ يتمسّك بإطلاقها لإثبات وجوبه التعييني، فيقيّد بها المطلقات.

فمن الجائز أن يكون مسح الناصية بعض أفراد الواجب، غاية الأمر أنّ تخصيصها بالذكر وإضافة المسح إليها يحتاج إلىٰ نكتة، وهي: غلبة وقوع المسح عليها، أو غلبة التعبير عن المقدّم بها، أو لكونها الجزء الأعظم الملحوظ عرفاً في مقام التعبير، كالذراعين بالنسبة إلىٰ اليدين، إلىٰ غير ذلك.

وأمّا الرواية الثانية: فهي ـ مع أنّها مسوقة لبيان حكم آخر كالرواية السابقة ـ علىٰ خلاف مطلوبهم أدلّ؛ لأنّ إطلاق المسح علىٰ الرأس في الصبح، وتقييده فيما عداه بكونه علىٰ الناصية من أوضح الشواهد علىٰ أنّ تخصيص الناصية بالذكر إنّما هو لكون المسح عليها مع بقاء القناع أسهل.

وكيف كان، فلا يجوز رفع اليد عن الإطلاقات بمثل هذه الإشعارات، خصوصاً مع كون التقييد خلاف المشهور أو المجمع عليه، والله العالم.

(**ويجب أن يكون**) المسح (**بنداوة الوضوء**) خلافاً لأهل الخلاف

على ما نسب[١] اليهم ، فأوجبوا ـ عدا مالكهم[٢] ـ المسح بماء جديد ، وهو مخالف لإجماع الشيعة وأخبارهم المتواترة عن أهل البيت عليهم السلام .

وما في بعض الروايات ممّا يدلّ بظاهره على وجوب استئناف ماء جديد ـ كما في خبر معمّر بن خلّاد : أيجزئ الرجل أن يمسح قدميه بفضل رأسه؟ فقال برأسه «لا» فقلت : أبماء جديد؟ فقال برأسه «نعم»[٣] .

وخبر أبي بصير : قلت : أمسح بما في يدي رأسي؟ قال : «لا ، بل تضع يدك في الماء ثم تمسح»[٤] .

ورواية أبي عمارة الحارثي ، قال : سألت جعفر بن محمد عليه السلام : أمسح رأسي ببلل يدي؟ قال : «خُذْ لرأسك ماءً جديداً»[٥] ـ مأوّل أو محمول على التقيّة .

وعن ظاهر الاسكافي جوازه[٦] . وعبارته المحكية عنه قابلة للتوجيه قريباً .

(ولا يجوز استئناف ماءٍ جديد) لأنّ هذا هو الذي استقرّ عليه

---

(١) الناسب هو الشيخ الطوسي في الخلاف ١ : ٨٠ ، المسألة ٢٨ ، وصاحب الجواهر فيها ٢ : ١٨١ ، وانظر : المغني ١ : ١٤٧ ، والشرح الكبير ١ : ١٦٩ ، وبداية المجتهد ١ : ١٣ .

(٢) انظر : بداية المجتهد ١ : ١٣ .

(٣) التهذيب ١ : ٥٨ ـ ١٦٣/٥٩ ، الاستبصار ١ : ٥٨ ـ ١٧٣/٥٩ ، الوسائل ، الباب ٢١ من أبواب الوضوء ، الحديث ٥ .

(٤) التهذيب ١ : ١٦٤/٥٩ ، الاستبصار ١ : ١٧٤/٥٩ ، الوسائل ، الباب ٢١ من أبواب الوضوء ، الحديث ٤ .

(٥) التهذيب ١ : ١٦٦/٥٩ ، الوسائل ، الباب ٢١ من أبواب الوضوء ، الحديث ٦ .

(٦) حكاه عنه العلّامة الحلّي في مختلف الشيعة ١ : ١٢٨ ، المسألة ٨٠ .

المذهب في زماننا، كما في طهارة شيخنا المرتضى[1] ﷺ، بل وفي غيرها أيضاً كما عن المعتبر دعواه[2]، وعن الذكرىٰ أنّه استقرّ إجماعنا عليه بعد ابن الجنيد[3]، وعن جامع المقاصد أنّه استقرّ عليه مذهب الأصحاب[4]، إلىٰ غير ذلك من العبائر الظاهرة ـ لو لم تكن صريحةً ـ في كون الحكم إجماعيّاً بين الشيعة لولا مخالفة ابن الجنيد في ظاهر عبارته، ولا يعتدّ بخلافه بعد إطباق الطائفة علىٰ خلافه.

ويدلّ علىٰ المطلوب: الأخبار المستفيضة، بل المتواترة لو انضمّ إليها الأخبار البيانيّة الحاكية لوضوء النبي والوصي ﷺ، المصرّحة بأنّه ﷺ مسح رأسه ورِجْليه ببقيّة البلل.

والخدشة في دلالة الأخبار البيانيّة علىٰ الوجوب بما مرّ في غسل الوجه قد عرفت دفعها بالنسبة إلىٰ الخصوصيّات الملحوظة المقصودة بالإفهام، كما فيما نحن فيه علىٰ ما يظهر ذلك من معروفيّة الخلاف عن أهل الخلاف، وتصريح الرواة في غير واحد من الأخبار بأنّه ﷺ لم يستأنف الماء الجديد.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ فعله ﷺ لأجل كونه في مقام توهّم الوجوب لا يدلّ علىٰ أزيد من الجواز.

وفيه: ما عرفت فيما سبق من أنّ ظاهر الحكاية بيان ما يعتبر في

---

(١) كتاب الطهارة: ١٩٩.

(٢) حكاه عنه صاحب الجواهر فيها ٢: ١٨١، وانظر: المعتبر ١: ١٤٦.

(٣) حكاه عنه صاحب الجواهر فيها ٢: ١٨١، وانظر: الذكرىٰ: ٨٦.

(٤) حكاه عنه صاحب الجواهر فيها ٢: ١٨١، وانظر: جامع المقاصد ١: ٢٢٢.

ماهيّة الوضوء، فظاهرها كون جميع الخصوصيّات المقصودة بالإفهام معتبرة في الماهيّة، خصوصاً مع تصريحه عليه السلام في بعض هذه الروايات بأنّ «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلاّ به»[١] فلا يرفع اليد عن هذا الظاهر إلاّ بدليل، وهو منتفٍ في المقام.

وممّا يدلّ عليه أيضاً: ما كتبه عليه السلام إلىٰ علي بن يقطين في الرواية التي تقدّم فيما سبق[٢] حكايتها عن إرشاد المفيد: «يا علي توضّأ كما أمر الله تعالىٰ، اغسل وجهك مرّةً واحدة فريضة وأُخرىٰ إسباغاً، واغسل يديك من المرفقين وامسح بمقدّم رأسك وظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك فقد زال ما كنّا نخاف عليك».

ومنها: الصحيح المروي عن الكافي والعلل، المتضمّن لقصّة أمر النبي صلى الله عليه وآله، بالوضوء ليلة المعراج، وفيه: «ثم امسح رأسك بفضل ما بقي في يدك من الماء ورجليك إلىٰ الكعبين»[٣].

ومنها: ما في خبر زرارة، المتقدّم[٤] «وتمسح ببلّة يمناك ناصيتك» إلىٰ آخره.

ومنها: ما ورد في ناسي المسح من أنّه يأخذ من بلّة لحيته، وفي بعضها أنّه إن لم يبق عليه بلل الوضوء أعاده.

---

(١) الفقيه ١: ٧٦/٢٥، الوسائل، الباب ٣١ من أبواب الوضوء، الحديث ١١.

(٢) سبق في ص ٣٢٦.

(٣) الكافي ٣: ٤٨٥ ضمن الحديث ١، علل الشرائع: ٣١٥، الوسائل، الباب ١٥ من أبواب الوضوء، الحديث ٥.

(٤) تقدّم في ص٣٦١.

كمرسلة الصدوق عن الصادق عليه السلام «إن نسيت مسح رأسك فامسح عليه وعلىٰ رِجْليك من بلّة وضوئك، فإن لم يبق في يدك من نداوة وضوئك شيء فخُذْ من لحيتك وامسح به رأسك ورِجْليك، فإن لم يكن [لك] لحية فخُذْ من حاجبيك، فإن لم يكن بقي من بلّة وضوئك شيء، فأعد الوضوء»[1].

وفي رواية مالك بن أعين: «فإن كان في لحيته بلل فليأخذ منه وليمسح رأسه، وإن لم يكن في لحيته بلل، فلينصرف وليعد الوضوء»[2].

والخدشة في دلالة هذه الروايات الواردة في حكم الناسي باحتمال كون الأمر بالإعادة لفوات الموالاة بالجفاف، وكذا المناقشة في خبر زرارة: بعدم دلالته إلّا علىٰ كون المسح ببقيّة البلل مجزئاً وهو أعمّ من الوجوب مع ضعف بعضها في حدّ ذاته ممّا لا يلتفت إليها بعد اعتضاد هذه الأخبار الكثيرة بعضها ببعض، وكون الحكم مشهوراً لو لم يكن إجماعيّاً، كما لا يخفىٰ.

وأمّا ما يمكن أن يستدلّ به لمذهب ابن الجنيد فليس إلّا إطلاق الآية.

وخبر منصور عن أبي عبدالله عليه السلام فيمن نسي مسح رأسه حتىٰ قام في الصلاة، قال: «ينصرف ويمسح رأسه ورجليه»[3].

---

(١) الفقيه ١: ١٣٤/٣٦، الوسائل، الباب ٢١ من أبواب الوضوء، الحديث ٨، وما بين المعقوفين من المصدر.

(٢) التهذيب ٢: ٧٨٨/٢٠١، الوسائل، الباب ٢١ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

(٣) التهذيب ١: ٢٥٣/٩٧، الاستبصار ١: ٢٣٠/٧٥، الوسائل، الباب ٣٥ من أبواب

وفي خبر أبي بصير «إن استيقن ذلك، انصرف فمسح على رأسه ورجليه واستقبل الصلاة، وإن شكّ فلم يدر مسح [أو لم يمسح]، فيتناول من لحيته إن كانت مبتلّةً، وإن كان أمامه ماء فليتناول منه، وليمسح به رأسه»[١].

ويردّه: وجوب تقييد الآية بالأدلّة المتقدّمة، وكذلك الخبران، أو ارتكاب التأويل فيهما بما لا ينافي تلك الأدلّة.

وقد يستدلّ له: بروايات[٢] أبي بصير ومعمّر بن خلّاد وأبي عمارة الحارثي، الظاهرة في تعيين المسح بماء جديد، وقد عرفت أنّها بظاهرها لا تنطبق على مذهب ابن الجنيد، بل هي موافقة للعامّة ومخالفة لإجماع الشيعة وأخبارهم الصحيحة، فهي محمولة على التقيّة.

ويجب أن يكون المسح بباطن الكفّ ممّا دون الزند مع القدرة على الأقوى، فلا يجزئ المسح بظاهرها، فضلاً عن الذراعين وغيرهما.

وفي الحدائق: قد ذكر جملة من أصحابنا أنّه لا يجوز المسح بغير اليد اتّفاقاً، وأنّ الظاهر تعيّنه بالباطن؛ لأنّه المتيقّن، إلّا أن يتعذّر، فيجوز بالظاهر[٣]. انتهى.

ومرادهم من اليد ـ بحسب الظاهر كما يشهد به عبارة الحدائق ـ خصوص الكفّ لا الأعمّ منها ومن الساعد والعضد؛ لأنّها هي التي تتبادر

= الوضوء، الحديث ٣.

(١) التهذيب ٢: ٧٨٧/٢٠١، الوسائل، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٨.

(٢) تقدّمت الروايات في ص ٣٦٥.

(٣) الحدائق الناضرة ٢: ٢٨٧.

من إطلاق اليد، خصوصاً إذا أُسند إليها ما يناسبها، كالأكل والأخذ والمسح وغيرها من الأفعال التي جرت العادة بحصولها من الكفّ.

ولذا استدلّ بعضٌ لتعيين المسح بالكفّ دون الذراع: بالأخبار المشتملة علىٰ ذكر اليد، ولم يخطر بباله أصلاً ـ علىٰ ما يشهد به كلامه ـ أنّ اليد لغةً أعمّ من الذراع.

وكيف كان، فلا شبهة في عدم جواز المسح بما عدا اليد مطلقاً إجماعاً، بل ضرورة، فلا يمكن الأخذ بإطلاق آية المسح ولو بعد تقييدها بكونه ببقيّة بلل الوضوء، وكذا الأخذ بإطلاق الأوامر الكثيرة الواردة في الأخبار التي لا تحصىٰ؛ لاستلزامه تخصيص الأكثر المستهجن جدّاً.

ولا يرفع هذا الاستهجان التقييد المزبور؛ لإمكان الأخذ من بقيّة البلل بسائر الآلات والمسح بها.

وكذا لا يمكن الالتزام بإهمال هذه الأخبار الكثيرة الواردة في مقام البيان، بدعوىٰ عدم كونها مسوقةً لبيان تمام ما يعتبر في الوضوء، بل المقصود منها بيانه في الجملة، وأنّ تعيين آلة المسح موكول إلىٰ مقام آخر؛ لأنّ فساد هذه الدعوىٰ أوضح من سابقتها، فلابدّ من الالتزام بأنّ تعيين آلة المسح ـ نظير كيفيّة المسح والغسل وكثير من الخصوصيّات المعتبرة في سائر الواجبات ـ موكول إلىٰ ما هو المعهود المتعارف، فلا يحتاج معرفتها إلىٰ بيان خارجي.

ولا يستلزم ذلك توجيه الخطاب بما له ظاهر وإرادة خلافه؛ لأنّ معهودية حصوله بالآلة المتعارفة ـ وهي الكفّ ـ قرينة مرشدة إلىٰ إرادتها.

والحاصل: أنّا لو لم نقل بظواهر مطلقات أوامر المسح في حدّ ذاتها في إرادة إيجاده بإمرار خصوص الكفّ علىٰ النحو المتعارف، أي بباطنها، فلا محيص عن تنزيلها عليها بعد العلم بعدم إرادة مطلق المسح، خصوصاً في الأوامر المقيدّة بكونه ببقيّة بلل الوضوء، المعلوم ورودها في مقام بيان تمام الحكم مع عدم التعرّض لبيان آلة المسح في أغلبها والتعرّض لذكر اليد في بعضها استطراداً لا لبيان كونها آلةً للمسح، فهذه كلّها أمارات عدم الحاجة إلىٰ البيان وكون المراد منها إيجاد المسح علىٰ النحو المتعارف.

ويؤيّده فعل الإمام عليه السلام في مقام البيان في الموارد الكثيرة، كما يدلّ عليه الأخبار البيانيّة تصريحاً في بعضها وظهوراً في بعضها الآخر من حيث عدم التعرّض لتعيين الماسح؛ إذ من المعلوم أنّ المسح لو صدر علىٰ خلاف المتعارف، لنقل في هذه الأخبار، فعدم النقل في مثلها دليل علىٰ عدمه.

وقد ناقش فيما ادّعيناه من التبادر شيخنا المرتضىٰ - قدس سره - بقوله: والتبادر لأجل غلبة الوجوه، فهو مجرّد حضور الفرد الغالب في الذهن لا علىٰ أنّه المراد، ولذا لا يعتمد عليه في غسل الوجه واليدين، ولا بالنسبة إلىٰ باطن الكفّ. مع أنّ غلبة الوجود بالنسبة إلىٰ إطلاق الآية ممنوعة جدّاً وفي الوضوءات البيانيّة ما مرّ من قصور الدلالة، فالتمسّك بالإطلاقات غير بعيد.

نعم، لو شكّ في الإطلاقات من حيث كون الغلبة موجبةً لإجمالها، نظير المجاز المشهور، وجب الرجوع إلىٰ الاحتياط اللازم من قوله عليه السلام:

«لا صلاة إلّا بطهور»[1][2]. انتهیٰ.

وفيه: أنّ غلبة وجوده بهذه الكيفيّة مسبّبة عن تعارفه، لا عن تعذّر حصوله بغير اليد، أو تعسّره، ومثلها يوجب الانصراف جزماً، كما لو أمر المولىٰ عبده بغسل ثوبه أو بدنه يحمل علىٰ إرادة غسله بالماء المطلق دون المضاف؛ لكونه هو الفرد الذي توجد طبيعة الغسل في ضمنه غالباً.

نعم لا يختصّ ذلك بماء بلده أو بغير ماء النفط والكبريت ممّا يعزّ وجوده؛ لأنّ منشأ انسباق الذهن إلىٰ ما عداه عدمُ حضوره عند المكلّف أو ندرة وجوده، لا عدم تعارف الغسل به، فكيف يقاس عليه انصراف الذهن عن الذراعين فيما نحن فيه مع كونهما نصب عيني الآمر والمكلّف، ولا يلتفتان إلىٰ المسح بهما!؟ بل لو فرض حصول المانع للمكلّف من المسح بكفّه كما لو التفّت كفّه بخرقة، بادر إلىٰ إزالة المانع عنها للمسح، ولا ينسبق إلىٰ ذهنه جوازه بذراعيه.

ولو قيل: إنّ المراد من المسح ـ علىٰ ما يتفاهم منه عرفاً ـ إنّما هو إيجاد الطبيعة المطلقة، وتشخّصها في الخارج غالباً بكيفيّة لا يوجب تقييدها في مقام التصوّر والطلب، فالمطلوب مطلق، وامتثاله غالباً لا يتحقّق في الخارج إلّا بالكيفيّة الخاصّة.

قلت: هذه الدعوىٰ ممّا يكذّبها الانصراف البدوي المسلّم بيننا وبين المدّعي؛ إذ لا فرق بين الآمر والمأمور من هذه الجهة، فإنّ الآمر يتصوّر

---

(١) التهذيب ١: ٤٩/١٤٤، الاستبصار ١: ٥٥/١٦٠، الوسائل الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

(٢) كتاب الطهارة: ١١٩.

وجود الطبيعة في الخارج فيوجبها، والمأمور يتصوّر وجودها فيوجدها، فما ينسبق إلىٰ ذهن المأمور من تصوّر مفهوم اللفظ بعينه هو الذي ينسبق إلىٰ ذهن الآمر ويجعله في حيّز الطلب، وهذا هو السرّ في انصراف المطلقات إلىٰ الأفراد الشائعة.

وأمّا عدم صيرورة غلبة الوجود منشأً للانصراف فليس لأجل أنّ ما تصوّره الآمر حال الطلب أعمّ من الفرد النادر، كما قد يتوهّم؛ ضرورة أنّ الآمر بغسل الثوب لا يخطر بباله ماء النفط والكبريت أصلاً، بل لا يقصد إلّا الأمر بغسله بالمياه الموجودة عندهم، إلّا أنّ العقل بعد التأمّل وفرض الموجود معدوماً والمعدوم موجوداً يحكم بأنّ غرض الآمر أعمّ ممّا تصوّره فعلاً في مقام الطلب، ولذا لو صرّح بغسله بالماء الموجود لا يفهم من كلامه التقييد، ومن المعلوم أنّ العقل لا يحكم بذلك إلّا بعد علمه بكون الفرد النادر بحيث لو كان الآمر ملتفتاً إليه لقصده، كماءِ النفط مثلاً، لا المائعات المضافة، وكذا الذراعان فيما نحن فيه.

وملخّص الكلام: أنّ الانصرافات البدويّة ما لم يكن في العقل ما يصرفها تستقرّ، وما نحن فيه منها، كما لا يخفىٰ.

وأمّا نقضه بغسل الوجه واليدين ففيه **أوّلاً**: أنّا ادّعينا الانصراف في الأوامر المطلقة بعد العلم بعدم إرادة إطلاقها، ودوران الأمر بين حملها علىٰ المتعارف أو الالتزام بإهمالها، ووضح فساد الثاني دليل علىٰ إرادة الأوّل، فلا يتوجّه النقض بالغسل.

وثانياً: منع الانصراف بالنسبة إلىٰ الغسل؛ إذ لا ملازمة بين

الانصرافين ، ألا ترىٰ أنّه لا يتبادر من الأمر بغسل رأس اليتيم مباشرته ، بخلاف الأمر بمسحه ، وسرّه : أنّ استعمال الآلة في الغسل من العوارض الغريبة التي لا يتوقّف تصوّر مفهوم الغسل علىٰ تصورّها لا إجمالاً ولا تفصيلاً ، فربّما لا يلتفت إليها الذهن عند الأمر به ، وهذا بخلاف المسح ؛ فإنّه من مقوّمات مفهومه ، كالماء ونحوه في الغسل ، فلابدّ عند تصوّر مفهوم المسح من تصوّره إجمالاً أو تفصيلاً ، فمعهوديّة هذا النحو من الخصوصيات التي هي بمنزلة الفصول المنوّعة للطبيعة هي التي توجب انصراف إطلاق الطبيعة إليها دون القسم الأوّل .

والحاصل : أنّ استعمال اليد في الغسل من المقدّمات ، وفي المسح من قيوده المقسّمة ، فلا يقاس أحدهما بالآخر من حيث السببيّة للانصراف .

هذا ، مع أنّ العلم الحاصل من الإجماع بعدم مدخليّة الخصوصيّة في الغسل دون المسح يكفي فارقاً بين المقامين .

وأمّا نقضه بباطن الكفّ : ففيه : أنّه أوّل الكلام .

ولو أراد من باطن الكفّ بعضه كرؤوس الأصابع ، ففيه ـ بعد تسليم غلبة وقوع المسح بخصوص رؤوس الأصابع ـ عدم كونها موجبةً لصيرورة المسح بما فوقها خلاف المتعارف .

مضافاً إلىٰ إمكان استفادة جواز المسح بالكفّ من صحيحة البزنطي[1] ، الواردة في كيفيّة مسح القدمين ، وغيرها من الأخبار البيانيّة ،

---

(١) الكافي ٣ : ٦/٣٠ ، التهذيب ١ : ١٧٩/٦٤ ، الوسائل ، الباب ٢٤ من أبواب الوضوء ، الحديث ٤ .

كما لا يخفىٰ.

وبما ذكرنا من عدم إمكان حمل المطلقات علىٰ إطلاقها ظهر ضعف ما في ذيل كلامه من نفي البُعْد عن التمسّك بالإطلاقات؛ لأنّ مطلقات الباب لا تشتمل علىٰ ذكر اليد حتىٰ يمكن الأخذ بإطلاقها، فلابدّ إمّا من الالتزام بإهمالها، أو تنزيلها علىٰ المتعارف.

وأمّا الأخبار المشتملة علىٰ ذكر اليد فهي مسوقة لبيان حكم آخر، فلا يجوز الأخذ بإطلاقها لإثبات هذا الحكم، فلاحظ وتدبّر.

ولو تعذّر المسح بباطن الكفّ وإن كان لجفاف مائه لنسيان ونحوه، فسيجيء حكمه عند تعرّض المصنّف ـ ﷺ ـ له.

وإن كان لمرض وشبهه، يجب عليه المسح بظاهرها أو الذراع، كما يجب ذلك في حقّ الأقطع اليد والرِّجل.

مضافاً إلىٰ ما يظهر من دعوىٰ غير واحد القطع بذلك كونه من المسلّمات التي لا يشوبها شائبة خلاف، بل يمكن التمسّك لوجوبه: بالاستصحاب، وقاعدة الميسور، كما تقدّم تقريبهما في مسألة الأقطع.

وأمّا بقاء المسح علىٰ وجوبه فلا ينبغي التأمّل فيه بعد إثبات وجوب الوضوء، بل لا يشكّ أحد من العوام في ذلك؛ لما شاع في الألسن وارتكز في العقول من أنّ الميسور لا يسقط بالمعسور. مضافاً إلىٰ إطلاقات أوامر المسح كتاباً وسنّةً.

وتنزيلها علىٰ المتعارف ـ كما تقدّم ـ لا ينافي ذلك؛ فإنّ المتعارف

في حقّ العاجز المسحُ بظاهر الكفّ أو الذراع، كما أنّ المتعارف لفاقد الكفّ المسحُ بالذراع، فهذا الترتّب عرفيّ ينطبق عليه الإطلاق من دون أن يكون اللفظ مستعملاً في معان متعدّدة، كما هو ظاهر.

هذا، مع أنّ مقتضىٰ الاستصحاب أيضاً وجوب المسح عليه، وأمّا تعيين آلة المسح فلا حاجة إليه حتىٰ يورد بكون الأصل مثبتاً؛ لأنّ إلزام العقل بوجوب تفريغ الذمّة عمّا علم وجوبه يغنينا عن ذلك، كإلزامه بإيجاد المقدّمات العلميّة للواجبات المستصحبة.

وهل يتعيّن عليه المسح بظاهر الكفّ أم يكفي بالذراع أيضاً؟ فيه وجهان، أحوطهما: الأوّل، بل لا يبعد دعوىٰ كونه أوّل مراتب ميسور المتعذّر، وكونه هو الفرد المتعارف الذي ينصرف إليه الإطلاق بالنسبة إلىٰ المتمكّن، إلّا أنّها قابلة للمنع، فالأقوىٰ خلافه، والله العالم.

وهل يعتبر أن يكون المسح باليمنىٰ؟ فيه وجهان، بل قولان: عن ظاهر المشهور: عدم وجوبه[1]، بل يظهر من الحدائق عدم الخلاف فيه وأنّ ظاهرهم الاتّفاق علىٰ استحبابه[2]. وعن بعض متأخّري المتأخّرين ـ وفاقاً لظاهر الإسكافي ـ وجوبه[3].

ويستدلّ عليه: بصحيحة زرارة «وتمسح ببلّة يمناك ناصيتك»[4].

---

(١) حكاه عن ظاهر المشهور الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ١١٩.

(٢) الحدائق الناضرة ٢: ٢٨٧.

(٣) كما في كتاب الطهارة ـ للشيخ الأنصاري ـ: ١١٩.

(٤) الكافي ٣: ٤/٢٥، التهذيب ١: ١٠٨٣/٣٦٠، الوسائل الباب ١٥ و٣١ من أبواب الوضوء، الحديث ٢ و٢.

وفيه : عدم صلاحيّتها لتقييد المطلقات الكثيرة الواردة في مقام البيان للحكم الذي يعمّ به البلوىٰ .

مضافاً إلىٰ ما عرفت فيما سبق من ضعف دلالتها علىٰ الوجوب ، فيتعيّن حلمها علىٰ الاستحباب ، كما حكي عن ظاهر الأصحاب ، بل لعلّ في صدر الرواية إشعاراً بذلك ، فتأمّل .

ولا يخفىٰ عليك أنّ المتفاهم عرفاً من الأمر بمسح الرأس ببلل الوضوء وجوب إيصال البلّة إلىٰ الرأس وتأثّره منها ، نظير الأمر بمسح رأسه بالدهن أو بماء جديد ، فيعتبر في اليد الماسحة اشتمالها علىٰ رطوبة مسرية ، ولا يكفي تلبّسها بالبلّة ما لم يتأثّر بمسحها الممسوح .

وقد عرفت أنّه يعتبر أن تكون الرطوبة المسرية من بقيّة بلل الوضوء ، فلو امتزجت برطوبة خارجيّة غالبة بحيث انتفىٰ عرفاً صدق بلّة الوضوء علىٰ ما في اليد ، فلا ينبغي التأمّل في عدم كفاية المسح بها ؛ لانتفاء الصدق عرفاً ، بل صدق كون المسح بماء جديد .

ودعوىٰ انصراف النهي عن استئناف ماء جديد عن بعض صور الامتزاج ؛ لكونه تعريضاً علىٰ ما يفعله العامّة ، **مدفوعة** : بأنّه ليس مدرك الحكم بحرمة استئناف ماء جديد نهياً أصليّاً حتىٰ نتكلّم في مفاده العرفي ، بل الوجه فيه ـ كما عرفت ـ هي الأدلّة الدالّة علىٰ اعتبار كون المسح ببقيّة بلل الوضوء ، الدالّة بمفهومها علىٰ حرمة الاستئناف ، فالمتّبع إنّما هو ما يتبادر عرفاً من أدلّة الاشتراط ، نظير منطوق القضيّة الشرطيّة ومفهومها .

إذا عرفت ذلك ، ظهر لك قوة القول بالبطلان في صورة الامتزاج

مطلقاً ما لم تستهلك الرطوبة الخارجيّة في الرطوبة الأصليّة ؛ لانصراف الأدلّة عنه ، بل عدم اتّصاف البلّة الموجودة فعلاً بكونها بقيّة بلل الوضوء حقيقةً ، كما صرّح به شيخنا - قدّس سرّه - في جواهره ؛ معلّلاً بأنّ المركّب من الداخل والخارج خارج[1].

وعن اللوامع وغيره أيضاً تعليله بذلك مستشهداً بأنّه لا يصدق على المسح بسكنجبين أنّه مسح بالخلّ والانگبين.

واعترض عليه : بأنّه لا يصدق عليه المسح ببقيّة البلل خاصّة لا مطلقاً ، وانتفاء الصدق في السكنجبين ؛ لصيرورتهما طبيعةً ثالثة بالتركيب ، وليس هذا بلازم في كلّ مركّب ، والماءان الممتزجان بل غالب الممتزجين ليس كذلك . انتهىٰ .

وفيه : أنّ الفردين المتّحدين بالنوع إذا ارتفع تعدّدهما من البين ، وعرضتهما الوحدة الشخصيّة بالامتزاج ، ينقلبان فرداً ثالثاً من ذلك النوع عقلاً ، فلا يعقل بقاء الحكم المترتّب علىٰ كلٍّ من الفردين بخصوصه .

نعم ، لو كان الحكم معلّقاً علىٰ الطبيعة ، يترتّب علىٰ الفرد الحادث بالتركيب ، والمفروض فيما نحن فيه خلافه ؛ لأنّ جواز المسح بالبلّة الموجودة - التي هي جزئيّ حقيقيّ ومصداق خارجيّ لمطلق البلّة - مشروط باتّصافها ببقيّة بلل الوضوء ، واتّصافها بهذه الصفة ليس بأولىٰ من اتّصافها ببلل خارجيّ ، واتّصافها بهما معاً محال ، فلا تتّصف بشيء منهما .

واشتمال المجموع علىٰ بلّة الوضوء لا ينفع في صدق الاسم بعد ارتفاع

---

(١) جواهر الكلام ٢ : ١٨٧ .

تشخّص هذا الجزء وعدم استقلاله في صدق البلّة عليه بالخصوص.

نعم، لو كان الجزء الخارجي مستهلكاً بحيث لا تعدّ البلّة الموجودة مركّبةً عرفاً، لاتّجه القول بالجواز؛ لعدم ابتناء موضوعات الأحكام علىٰ التدقيقات العقليّة، بل المتّبع هو الصدق العرفي، كما في الفرض.

وقد، ظهر لك ممّا قرّرناه أنّه لا يجوز المسح بعد الغسلة الثالثة التي ليست من الوضوء.

فما عن المصنّف - ﷺ - في المعتبر من جوازه معلّلاً باشتمال اليد علىٰ بقيّة ماء الوضوء[1] ضعيف.

وأضعف منه: القول بجواز إدخال اليد في الماء بعد غسلها ومسح الرِّجلين بها، كما عن الإسكافي[2].

ولعلّه مبنيّ علىٰ ما نُسب إلىٰ ظاهر عبارته من جواز استئناف ماء جديد للمسح[3]. وكيف كان، فلا خفاء في ضعفه.

نعم، لا يعدّ من الماء الجديد ما تكتسبه اليد باستعمال ماء جديد إسباغاً للغسلة المعتبرة ولو استظهاراً، بل ولو بإجرائه علىٰ المحلّ الذي علم غسله سابقاً؛ إذ لا يعدّ عرفاً مثله أجنبيّاً عن الغسلة المعتبرة، بل المجموع بنظر العرف غسلة واحدة، كما لا يعدّ تكرير إمرار اليد علىٰ المحلّ غسلات متعدّدة، فلا بأس به ولو من دون قصد الاستظهار حتىٰ علىٰ القول بعدم جواز المسح بغير نداوة الكفّ في غير الضرورة؛ لأنّ

---

(١) حكاه عنه الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ١٢١، وانظر: المعتبر ١: ١٦٠.

(٢) حكاه عنه الشهيد في الذكرىٰ: ٨٦.

(٣) حكاه عنه العلّامة في المختلف ١: ١٢٨، المسألة ٨٠.

المراد من نداوة الكفّ ما يبقى في الكفّ بعد الفراغ من الغسلات، وهو مادام متشاغلاً بإمرار يده لا يعدّ فارغاً، والمدار على الصدق العرفي، ولكنّ الاحتياط في أغلب مصاديق هذه الفروع ممّا لا ينبغي تركه.

وفي جواز المسح بالبلّة الباقية في اليد بعد غسلها في الماء بطريق الغمس لو نوى الغسل بإدخالها فيه من المرفق أو بالمكث في الماء إشكال.

وأمّا لو نوى غسلها بإخراجها من الماء، فلا ينبغي الإشكال في جوازه، وعدم كون البلّة الموجودة ماءً جديداً، والله العالم.

ولا فرق فيما ذكرنا من عدم جواز المسح بالبلّة الممتزجة بين أن يكون حصول المزج من الخارج أو من مباشرة الممسوح، فلا يجوز المسح إلّا بعد تنشيف المحلّ لو كان رطباً، وإلّا لوقع المسح بالمجوع فلا يجزئ.

فما عن المصنّف - رحمه‌الله - في المعتبر من جواز إخراج رجله من الماء والمسح عليها[1] على إطلاقه في غاية الإشكال.

نعم، لا بأس بنداوة المحلّ ما لم تمنعه من التأثير بأن كانت رطوبة الماسح غالبةً؛ لأنّ مثلها من توابع المحلّ عرفاً، كالعرق وغيره من الأوساخ الكائنة عليه ممّا لا يقدّر لوجودها حُكْمٌ بنظر العرف، ولا يمنع وجودها من صدق المسح على البشرة ولا من حصول المسح ببقيّة بلل الوضوء، بل لا يحصل الامتزاج في الفرض؛ لأنّ قاهريّة ما في اليد يمنعها

---

(١) حكاه عنه صاحب الجواهر فيها ٢: ١٨٧، وانظر: المعتبر ١: ١٦٠.

من الاكتساب ، فما يقع المسح بها لا يكون إلّا بلّة اليد .

ولا يعتبر في المسح عدم وفور البلّة الباقية ؛ لأنّ كثرتها لا تمنع من حصول ماهيّة المسح .

ألا ترىٰ تجويز بعضهم المسح في داخل الماء ؟ فليس وجود الماء الكثير مانعاً من حصول أصل المسح .

وكذا لا تمنع من صدق كون المسح ببقيّة بلل الوضوء عرفاً ؛ إذ ليس القطرة العالقة علىٰ اليد ، الواصلة إلىٰ الممسوح قبل وصول اليد إليه كالماء الأجنبي بنظر العرف حتىٰ يتأمّل في صحّة المسح من هذه الجهة .

وحصول ماهيّة الغسل في ضمن المسح مع فرض كثرة الماء لا ينافي حصول ماهيّة المسح أيضاً ؛ إذ لا مضادّة بين المفهومين ، خصوصاً مع تغاير منشأ انتزاعهما ، فلا يقع الفعل الخارجي إلّا امتثالاً للأمر بالمسح ؛ إذ ليس له إلّا ما نواه ، ولا محذور في غسل الرِّجل إلّا من حيث إخلاله بالمسح ، وكونه تشريعاً ، ولا يلزم في الفرض شيء من المحذورين ، كما هو ظاهر ، والله العالم .

(ولو جفّ ما علىٰ) باطن كفّه أو مطلق **(يده)** علىٰ الوجهين المتقدّمين **(أخذ من لحيته)** ولو من المسترسل طولاً أو عرضاً ، سواء قلنا باستحباب غسلها جزءاً من الوضوء أم لا ؛ لصدق كونها من نداوة الوضوء وبلله عرفاً ، وشهادة الأخبار الآتية علىٰ صدقها ، وجواز الأخذ منها مطلقاً .

وقياسها علىٰ الماء المنفصل عن الوجه ، المجتمع في الثوب والبدن

في غير محالّ الوضوء أو في إناء خارجي مع وجود الفارق بينهما لبقاء العلقة في الأُولىٰ دون غيرها موجب لتخطئة العرف، وتأويل النصّ من دون دليل.

ودعوىٰ ظهور الأدلّة في بقاء نداوة الوضوء علىٰ محالّ الوضوء لا غير، فهي قرينة علىٰ تقييد إطلاق اللحية بغير مسترسلها؛ **مدفوعة**: بأنّ تعميم النداوة بحيث تعمّ نداوة اللحية علىٰ تقدير تسليم ظهورها فيما لا يعمّها أهون من تخصيص المراد من اللحية بما كان منها في حدّ الوجه.

(و) من **(أشفار عينيه)** ومن حاجبيه وغيرها من محالّ الوضوء؛ لإطلاقات أوامر المسح ببقيّة بلل الوضوء الشامل للمقام بلا تأمّل وخفاء خصوصاً بعد فرض جفاف اليد، كما هو المفروض.

ودعوىٰ انصرافها إلىٰ خصوص نداوة اليد التي هي آلة للمسح، عريّة عن الشاهد، بل الشواهد علىٰ خلافها.

ولو سلّم انسباقها إلىٰ الذهن فمنشؤه غلبة وجود النداوة في اليد واستغناؤها بما فيها عن الاكتساب من غيرها، فانسباقها إلىٰ الذهن ليس إلّا كانسباق المياه الموجودة عند المكلّف من الأوامر بغسل الثوب.

وممّا يشهد علىٰ أنّ الانصراف ـ علىٰ تقدير وجوده في المقام ـ بدويّ لا غير: أنّ مَنْ لم يكن ذهنه مشوباً بالشبهات لا يخطر بباله باستماع هذه المطلقات إرادة الخصوصيّة بحيث يلتزم بالتحرّز عن مباشرة سائر مواضع الوضوء قبل المسح كما يلتزم بالتجنّب عن الرطوبة الخارجيّة، وليس ذلك إلّا لعدم استفادة التقييد منها، وإلّا لكان ماء وجهه كغيره من

المياه بنظره في لزوم التحرّز عنه.

ويدلّ علىٰ المطلوب ـ مضافاً إلىٰ الأخبار المطلقة ـ أخبار مستفيضة.

منها: مرسل خلف بن حماد، قال: قلت له: الرجل ينسى مسح رأسه وهو في الصلاة، قال: «إن كان في لحيته بلل فليمسح به» قلت: فإن لم يكن له لحية؟ قال: «يمسح من حاجبيه ومن أشفار عينيه»[1].

ومنها: ما رواه في الفقيه عن أبي بصير عنه عليه السلام في رجل ينسىٰ مسح رأسه، قال: «فليمسح» قال: لم يذكر حتىٰ دخل في الصلاة؛ قال: «فليمسح رأسه من بلل لحيته»[2].

وروى فيه أيضاً مرسلاً عنه عليه السلام، قال: «إن نسيت مسح رأسك فامسح عليه وعلىٰ رجليك ومن بلّة وضوئك، فإن لم يكن بقي في يدك من نداوة وضوئك شيء فخُذْ ما بقي منه في لحيتك وامسح به رأسك، وإن لم يكن لك لحية فخُذْ من حاجبيك وأشفار عينيك، وامسح به رأسك ورجليك، وإن لم يبق من بلّة وضوئك شيء أعدت الوضوء»[3].

ومنها: رواية مالك بن أعين عن الصادق عليه السلام، قال: «مَنْ نسي مسح رأسه ثمّ ذكر أنّه لم يمسح رأسه، فإن كان في لحيته بلل فليأخذ منه

---

(١) التهذيب ١: ١٦٥/٥٩، الاستبصار ١: ١٧٥/٥٩، الوسائل الباب ٢١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

(٢) الفقيه ١: ١٣٥/٣٦، الوسائل، الباب ٢١ من أبواب الوضوء، الحديث ٩.

(٣) الفقيه ١: ١٣٤/٣٦، الوسائل، الباب ٢١ من أبواب الوضوء، الحديث ٨.

ويمسح رأسه ، وإن لم يكن في لحيته بلل فلينصرف وليعد الوضوء»[1].

وتخصيص اللحية بالذكر في رواية مالك ، والأمر بإعادة الوضوء علىٰ تقدير جفافها لا ينافي غيرها من الأدلّة الدالّه علىٰ جواز الأخذ من سائر المواضع ؛ لأنّ جفاف اللحية عادةً ملازم لجفاف سائر الأعضاء ، كما أنّ عدم ذكر سائر المواضع فيما عداها من الأخبار عدا الحاجبين وأشفار العينين لا ينافي ما قدّمنا من جواز الأخذ من سائر المواضع ؛ لأنّ تخصيص هذه المواضع بالذكر دون ما عداها ؛ لكونها مظنّة بقاء الماء لا إرادة الخصوصيّة ، كما يشهد بذلك قرائن كثيرة من نفس هذه الأخبار ، فضلاً عن الشواهد الخارجيّة ، منها : ظهور صدر مرسلة الفقيه وذيلها في أنّ الواجب حصول المسح ببقيّة بلّة الوضوء وأنّ الإعادة منوطة بعدمها.

والظاهر أنّ قوله عليه السلام : «فإن لم يكن بقي في يدك» إلىٰ آخره ، مسوق لدفع توهّم اختصاص البلّة باليد ، فتخصيص اللحية بالذكر لواجدها والحاجبين وأشفار العينين لفاقدها ؛ لاستلزام جفافها عادةً جفاف ما عداها من المواضع ، وإلّا فاختصاص الجواز بالأخذ من اللحية لواجدها دون غيرها من المواضع ممّا لم يقل به أحد بحسب الظاهر.

وهل يختصّ جواز أخذ البلّة من سائر المواضع بجفاف اليد ، أم يجوز مطلقاً وإنّما المشروط بالجفاف وجوب الأخذ لا جوازه ؟ وجهان : من إطلاقات أوامر المسح ببقيّة البلل ومن تقييد الأخذ من اللحية وغيرها من المواضع في الأخبار الخاصّة بجفاف اليد ، الدالّة بمفهومها علىٰ عدم

---

(١) التهذيب ٢ : ٢٠١ / ٧٨٨ ، الوسائل ، الباب ٢١ من أبواب الوضوء ، الحديث ٧.

جوازه مع وجودها في اليد، وليس في المنطوق لفظ الوجوب حتىٰ يكون مفهوم القضيّة انتفاء الوجوب علىٰ تقدير وجود البلّة في اليد.

وقد تقرّر في الأصول أنّ مفهوم «إن جاءك زيد فأكرمه» إن لم يجئك فلا تكرمه، لا: فلا يجب إكرامه، فقضيّة مفهوم الشرط في المقام تقييد المطلقات إلّا أنّ جري المقيّدات مجرىٰ العادة يمنعها من الظهور في الاشتراط، ولذا لم يشترط أحد جواز أخذ البلّة من أشفار العينين بفقدها في الحاجبين، ومن الحاجبين بعدم اللحية أو بفقد البلّة فيها.

وقد وجّه غير واحد من الأعلام ـ كصاحبي المسالك والمدارك ـ كلمات الأصحاب بما وجّهنا به الأخبار المقيّدة.

قال في المدارك ـ بعد قول المصنّف : ولو جفّ ما علىٰ يديه أخذ من لحيته، إلىٰ آخره ـ: الظاهر أنّه لا يشترط في الأخذ من هذه المواضع جفاف اليد، بل يجوز مطلقاً، والتعليق في عبارات الأصحاب مُخرج مَخرج الأغلب، ولا يختصّ الأخذ بهذه المواضع، بل يجوز من جميع محالّ الوضوء. وتخصيص الشعر؛ لكونه مظنّة البلل[1]. انتهىٰ.

ولا يخفىٰ عليك أنّ إلغاء مفهوم الشرط في عبائر الأصحاب مشكل؛ لأنّ القيود المأخوذة في كلماتهم احترازيّة غالباً، ولذا شاع في الألسن أنّ مفهوم اللقب في عبائر العلماء حجّة، إلّا أنّ تخصيص الشعر في كلماتهم بالذكر مع عدم التزامهم ظاهراً بالاختصاص وغيره من القرائن

---

(١) مدارك الأحكام ١: ٢١٣، وانظر: مسالك الأفهام ١: ٣٨.

الأخر ممّا يقرّب التوجيه الذي ذكره صاحب المدارك وغيره.

وكيف كان فلا ينبغي التأمّل في عدم ظهور الأخبار الخاصّة في الاشتراط وإن لم نقل بذلك في عبائر الأصحاب، فالأقوىٰ جواز الأخذ مطلقاً، وفاقاً لغير واحد من الأساطين المصرّحين بذلك؛ لإطلاقات الأدلّة.

ودعوىٰ: أنّ العادة كما منعت المقيّدات من ظهورها في التقييد كذلك تمنع المطلقات من ظهورها في الإطلاق، فالمرجع في مثل المقام هو الاحتياط اللازم من قوله عليه‌السلام: «لا صلاة إلّا بطهور»[1] **مدفوعة**: بأنّ العادة وإن اقتضت عدم أخذ البلّة من سائر المواضع مادامت باقية في اليد، إلّا أنّها غير مقتضية للتحرّز عن مباشرة سائر المواضع قبل المسح حتىٰ لا تحتاج إرادتها من المطلقات إلىٰ بيان القيد.

(فإن لم تبق نداوة) في شيء من محالّ الوضوء **(استأنف)** الوضوء بلا خلاف فيه ظاهراً؛ للأمر بالانصراف وإعادة الوضوء في غير واحد من الأخبار المتقدّمة في الصورة المفروضة.

مضافاً إلىٰ الأدلّة الدالّة علىٰ وجوب كون المسح ببقيّة بلل الوضوء، الموقوف امتثاله في الفرض علىٰ الاستئناف.

وكذا يجب الاستئناف لو بقي نداوة في شيء من المحالّ ولكن لا يمكن نقلها إلىٰ باطن الكفّ؛ تحصيلاً للشرط الذي عرفت آنفاً شرطيّته في حقّ القادر.

---

(١) التهذيب ١: ٤٩/ ١٤٤، الوسائل، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

هذا إذا أمكنه المسح بنداوة باطن الكفّ بالاستئناف، وأمّا لو تعذّر عليه ذلك، كما لو فرض حرارة باطنيّة أو خارجيّة مقتضية لجفاف باطن يديه بحيث تعذّر المسح ببلّتها، فالظاهر أنّه يجب عليه المسح بظاهر الكفّ أو الذراع؛ لاندراجه في مصداق العاجز الذي تقدّم حكمه، ولا يجزئه المسح بلا نداوة أو بنداوة خارجيّة.

ولو تعذّر المسح بنداوة الوضوء مطلقاً، كما إذا كان الجفاف لشدّة حرارة مزاجيّة أو خارجيّة بحيث لا يمكن إيصال بلّة الوضوء إلىٰ مواضع المسح ولو بإكثار الماء علىٰ الجزء الأخير، فلا يجب عليه الاستئناف جزماً.

وهذا الفرض خارج من موضوع كلام المصنّف ﷺ، كما هو ظاهر.

وهل يجب عليه المسح بماء خارجي أو يمسح بلا رطوبة، أو يسقط عنه المسح أو الوضوء وينتقل فرضه إلىٰ التيمّم؟ وجوه، أوجهها الأوّل، وأضعفها: الأخير، كما يكشف عن ذلك ـ مضافاً إلىٰ عدم عثور صاحب الجواهر وغيره من الأساطين المتتبّعين في الفقه ـ قدّس الله أسرارهم ـ علىٰ قائل به ـ أنّ مشروعيّة التيمّم مشروطة بعدم التمكّن من الطهارة المائيّة ولو ببعض مراتبها الناقصة، كما يفصح عن ذلك ظهور أدلّته في ذلك.

مضافاً إلىٰ شهادة التتبّع في الأحكام الشرعية ـ مثل مسألة الأقطع اليد والرِّجل، ومثل حكم مَنْ وضع علىٰ إصبعه مرارة، كما في رواية عبد

الأعلىٰ[1]، وغيرها من مواضع الجبيرة ـ بأنّ الوضوء مطلقاً مقدّم علىٰ التيمّم، لا أنّ التيمّم بدل عن الوضوء التامّ.

ويتلوه في الضعف: ما تقدّمه ـ أعني سقوط المسح ـ فإنّ الوضوء لا يتبعّض. فحينئذٍ نقول: مقتضىٰ عموم قوله عليه‌السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور»[2] بل فحوىٰ حكم الأقطع: وجوب الوضوء الناقص عليه، فلا يشرع في حقّه التيمّم، بل ربّما يستفاد من قوله عليه‌السلام، في رواية عبد الأعلىٰ مولىٰ آل سام، قال: عثرت فانقطع ظفري فجعلت علىٰ إصبعي مرارة، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾[3] امسح عليه»[4]: أنّ عدم سقوط الوضوء في مثل هذه المواضع من الأمور الواضحة التي لا تحتاج إلىٰ السؤال، والآية إنّما تنفي وجوب مباشرة الماسح للممسوح لا وجوب الوضوء.

ودعوىٰ: أنّ العمل بعموم قاعدة الميسور في باب الوضوء يقتضي عدم مشروعيّة التيمّم للمريض أصلاً؛ إذ ما من مريض إلّا ويتمكّن ولو بإعانة الغير من الإتيان ببعض أجزاء الوضوء من الغسل والمسح ولو من فوق ثيابه، وهو باطل جزماً، **مدفوعة**: بأنّ قاعدة الميسور وكذا إجراء

(١) ستأتي الإشارة إلىٰ مصادرها.
(٢) غوالي اللآلي ٤: ٥٨/ ٢٠٥.
(٣) سورة الحج ٢٢: ٧٨.
(٤) الكافي ٣: ٣٣/ ٤، التهذيب ١: ٣٦٣/ ١٠٩٧، الاستبصار ١: ٧٧/ ٢٤٠، الوسائل، الباب ٣٩ من أبواب الوضوء، الحديث ٥.

دليل نفي الحرج في باب الوضوء علىٰ النحو الذي استظهرناه من الرواية لا تقتضي إلّا إيجاب ما يعدّ في العرف ولو بنحو من المسامحة وضوءاً؛ ضرورة أنّ مقتضىٰ القاعدتين ليس إلّا وجوب الإتيان بما هو ميسور المتعذّر، لا إيجاد ماهيّة مغايرة للماهيّة المأمور بها بنظر العرف، وكون الماهيّة المأتيّ بها عين الماهيّة المأمور بها بنظر العرف مشروط ببقاء معظم الأجزاء والشرائط بحيث يتقوّم بها الاسم، فلا تجري القاعدة إلّا فيما إذا تعذّر بعض الأجزاء أو الشرائط التي ليس لوجودها مدخليّة في قوام الماهيّة، كما فيما نحن فيه، وأمّا غسل ثياب المريض فليس ماهيّة الوضوء بنظر العرف حتىٰ ينافي عدم الالتزام به عموم القاعدة، كما لا يخفىٰ.

فظهر لك أنّ الأقوىٰ وجوب الوضوء عليه، وعدم سقوط ما يتيسّر له من المسح.

وهل يتعيّن عليه المسح بنداوة خارجيّة أم يجزئه المسح بيده الجافّة؟ وجهان، أقواهما وأحوطهما: الأوّل.

أمّا كونه أقوىٰ: فلأنّ الواجب إيصال البلّة المقيّدة بكونها من الوضوء.

ومقتضىٰ جريان القاعدة بالنسبة إلىٰ مثل هذه القيود التي لا يعدّ واجدها وفاقدها بنظر العرف ماهيّتين متغايرتين: سقوط القيد المتعذّر، وهو كونه من بلل الوضوء، لا وجوب إيصال البلّة.

وأمّا كونه أحوط: فلما عرفت من أنّ حرمة استئناف ماءٍ جديد ليست ذاتيّةً وإنّما هي من جهة التشريع، وكون الاستئناف منافياً لحصول

شـرط الوضـوء، وهـو وقـوع المسـح بـبقيّة بـلل الوضـوء، وكـلا المـحذورين مندفعان فـي الفـرض لو نـوىٰ بـفعله الاحـتياط؛ لارتـفاع موضوعهما بعد فرض تعذّر حـصول الشـرط وإيـجاد الاسـتئناف بـقصد الاحتياط، كما لا يخفىٰ وجهه.

(والأفضل) بل الأحوط **(مسح الرأس مقبلاً)**.

في الحدائق: الظاهر كما هو المشهور: جواز النكس هنا؛ لإطلاق الآية[1]. وخصوص صحيحة حمّاد بن عثمان عن أبي عبدالله عليه السلام «لا بأس بمسح الوضوء مقبلاً ومدبراً»[2].

خلافاً للمرتضىٰ والشيخ في النهاية والخلاف، وظاهر ابن بابويه، محتجّاً عليه في الخلاف ـ ومثله فـي الانـتصار ـ بأنّ مسح الرأس من استقبالٍ رافعٌ للحدث إجماعاً، بخلاف مسح الرأس مستدبراً، فيجب فعل المتيقّن[3]. انتهىٰ.

ويتوجّه علىٰ الاستدلال بإطلاق الآية: دعوىٰ: أنّ غـلبة حـصول المسح من استقبالٍ لو لم تكن موجبةً للانصراف فلا أقلّ من مانعيتها من ظهورها في الإطلاق.

---

(١) سورة المائدة ٥: ٦.

(٢) التهذيب ١: ١٦١/٥٨، الاستبصار ١: ١٦٩/٥٧، الوسائل، الباب ٢٠ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

(٣) الحدائق الناضرة ٢: ٢٧٩، وانظر: الانتصار: ١٩، والنهاية: ١٤، والخلاف ١: ٨٣، المسألة ٣١، والفقيه ١: ٢٨/٨٨.

وبهذه الدعوىٰ يرتفع تعجّب صاحب الحدائق وغيره من السيّد في تجويزه النكس في الوجه واليدين؛ لإطلاق الآية، ومنعه هنا مع جريان دليله فيه واعتضاده بالرواية؛ إذ بعد البناء علىٰ عدم اعتبار أخبار الآحاد ـ كما هو المعروف عن السيّد ـ لابدّ من الالتزام بهذا القول بعد تسليم الغلبة المانعة عن الظهور، كما ليس بالبعيد.

وأمّا الصحيحة: فالإنصاف أنّها ظاهرة في المدّعىٰ، إلّا أنّه يوهنها أنّه أسندها في الوسائل إلىٰ حماد بن عيسىٰ، ثم قال: وبهذا الإسناد عن حماد بن عثمان عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا بأس بمسح القدمين مقبلاً ومدبراً»[1].

فيحتمل قويّاً اتّحاد الروايتين والراويين ووقوع الاشتباه من النسّاخ، مضافاً إلىٰ مؤيّدات أُخر ربما تورث الظنّ بالاتّحاد قد تعرّض لذكرها في الجواهر[2] وغيره.

هذا، مع أنّ في تخصيص القدمين بالذكر في الصحيحة الثانية إشعاراً باختصاص الحكم بها، فيشكل الاتّكال علىٰ هذا الظاهر، إلّا أنّ رفع اليد عن ظاهر مثل هذه الصحيحة المشهورة المعمول بها عند الأصحاب مع عدم المعارض له بمثل هذه الموهنات المخالفة للأُصول والقواعد أشكل، خصوصاً مع اعتضاده بإطلاق الآية.

وما ادّعيناه من الانصراف قابل للمنع، فالقول بالجواز لا يخلو عن

---

(١) الوسائل، الباب ٢٠ من أبواب الوضوء، الحديث ٢، وانظر: التهذيب ١: ٢١٧/٨٣.

(٢) أنظر: جواهر الكلام ٢: ١٩٧.

قوّة.

وكيف كان، فلا شبهة في أنّ المسح مقبلاً أحوط، وأمّا كونه أفضل ففيه تأمّل.

ولعلّ القول به نشأ من رجحان الاحتياط أو لتعيّن القول بالاستحباب بعد نفي الوجوب؛ لانحصار القول فيهما على ما صرّح به بعض[1]، أو لأجل التأسّي بالحجج صلوات الله عليهم، بدعوى: أنّ الصادر عنهم لم يكن إلّا كذلك.

(و) أشكل من ذلك: القول بأنّه (**يكره مدبراً**) لأنّ أفضليّة بعض الأفراد لا تقتضي كراهة ما عداه، إلّا أنّ الذي يهون الأمر أنّ المراد بها ليس معناها الحقيقي، بل المراد منها أولويّة الترك، كما فسّرها بذلك في محكيّ جامع المقاصد[2]، وهي بهذا المعنى ممّا لا شبهة فيه.

وعن المصنف ـ ﵀ ـ في المعتبر أنّه علّل الكراهة بالتفصّي من الخلاف[3]. وهذا التعليل إنّما يناسب الكراهة بهذا المعنى.

هذا، مع إمكان الاستشهاد لها بفتوى الأصحاب (**على**) ما هو (**الأشبه**) من شمول قاعدة التسامح لمثلها، فليتأمّل.

(**ولو غسل موضع المسح**) مجتزئاً به عنه (**لم يجزئ**) جزماً؛

---

(١) أنظر: جواهر الكلام ٢: ١٩٥.

(٢) كما في كتاب الطهارة ـ للشيخ الأنصاري ـ: ١٢٣، وانظر: جامع المقاصد ١: ٢١٩.

(٣) حكاه عنه البحراني في الحدائق الناضرة ٢: ٢٧٩، وانظر: المعتبر ١: ١٤٥.

لأنّ المسح والغسل ماهيّتان متغايرتان، فلا تجزئ إحداهما عن الأخرىٰ في مقام الامتثال، كما هو ظاهر.

ويدلّ عليه ـ مضافاً إلىٰ وضوحه ـ قول الصادق عليه السلام في خبر محمّد بن مروان: «إنّه يأتي علىٰ الرجل ستّون وسبعون سنة ما قبل الله منه صلاة» قلت: وكيف ذلك؟ قال: «لأنّه يغسل ما أمر الله بمسحه»[1].

وفي الصحيح عن زرارة، قال: قال لي: «لو أنّك توضّأت فجعلت مسح الرِّجْلين غسلاً ثم أضمرت أنّ ذلك من المفروض لم يكن ذلك بوضوء»[2].

وما في بعض الأخبار من الاجتزاء بغسل الرِّجْلين عن مسحهما[3]، محمول علىٰ التقيّة.

ولا ينافي عدم الاجتزاء بالغسل عن المسح حصوله في الخارج تبعاً للمسح في بعض الصور، كما لو فرض وفور بلّة الماسح حيث يتحقّق بإمراره علىٰ المحلّ المسحُ، وبجري الماء عليه الغسلُ؛ لأنّ المحذور إنّما هو في الاجتزاء بالغسل عن المسح في مقام امتثال أمره لا في حصوله تبعاً للمسح الذي نوىٰ به الامتثال.

---

(١) الكافي ٣: ٩/٣١، التهذيب ١: ١٨٤/٦٥، الوسائل، الباب ٢٥ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

(٢) التهذيب ١: ٦٥ ـ ١٨٦/٦٦، الاستبصار ١: ١٩٣/٦٥، الوسائل، الباب ٢٥ من أبواب الوضوء، الحديث ١٢.

(٣) التهذيب ١: ١٨٠/٦٤ و١٨٧/٦٦، الاستبصار ١: ١٩٤/٦٥ و١٩٥، الوسائل، الباب ٢٥ من أبواب الوضوء، الحديث ١٣ و١٤.

وكذا لو غسل وجهه ويديه بالمسح ، فإن نوى الامتثال بماهيّة المسح ، فلا يجزئه قطعاً ، وإن قصد الامتثال بالغسل المتولّد منه ، أجزأه بلا إشكال ، بل لعلّه أفضل ، كما ورد الأمر به في بعض الروايات المتقدّمة[1] في أوائل المبحث .

(ويجوز المسح علىٰ الشعر المختصّ بالمقدّم وعلىٰ البشرة) .

أمّا الثاني : فوجهه واضح .

وأمّا الأوّل : فهو أيضاً ممّا لا شبهة فيه ، بل كاد يكون جوازه في الجملة من ضروريّات الدين فضلاً عن كونه إجماعيّاً .

مضافاً إلىٰ ظهور الأخبار الآمرة بالمسح علىٰ الناصية في ذلك ، بل المتبادر من الآية والأخبار الآمرة بالمسح علىٰ مقدّم الرأس ليس إلّا المسح علىٰ ما يعمّ الشعر والبشرة ، وظهور الحال يغنينا عن الإطالة في الاستدلال .

ولا ينافي ما ذكرنا قول الصادق عليه السلام في الذي يخضب رأسه بالحنّاء ثم يبدو له في الوضوء : «لا يجوز حتىٰ يصل بشرته الماء»[2] لأنّ المراد من البشرة ما يعمّ الشعر ، كما هو واضح .

(و) المراد من الشعر المختصّ بالمقدّم ـ علىٰ ما فسّره غير واحد ـ هو الشعر النابت فيه الذي لا يخرج بمدّه من حدّه ، فـ**(لو جمع عليه**

(١) وهي رواية قرب الإسناد عن أبي جرير الرقاشي ، المتقدّمة في ص٢٩٦ .

(٢) الكافي ٣ : ٣١/ ١٢ ، التهذيب ١ : ٣٥٩/ ١٠٨٠ ، الوسائل ، الباب ٣٧ من أبواب الوضوء ، الحديث ١ .

شعراً من غيره) أو ممّا استرسل منه **(ومسح عليه، لم يجزئ)** قطعاً؛ لعدم صدق مقدّم الرأس عليه، وعدم مساعدة العرف والأدلّة علىٰ تعميمه بحيث يعمّ الشعر في الصورة المفروضة؛ إذ غاية ما يستفاد من الأدلّة تبعيّة الشعر المخصوص بالمقدّم لمحلّه في الحكم علىٰ تقدير تبعيّته له عرفاً، وعدم انفصاله منه بالاسترسال أو بغيره.

ولذا قد يستشكل في المسح علىٰ الشعر المخصوص الذي لا يخرج من الحدّ لو حال بينه وبين البشرة جسم رقيق من باطن الشعر. وكذا لو أخذ الشعر بيده ومسح عليه؛ لخروجه من التبعيّة عرفاً في مثل هذه الفروض.

نعم، مقتضىٰ التفسير المذكور: عدم جواز المسح علىٰ الشعر النابت فوق المقدّم المتدلّي عليه أو النابت في حواليه، الساتر له بمقتضى الخلقة، أو الشعر الطويل النابت علىٰ المقدّم المجتمع فيه خلقةً.

والالتزام به في هذه الصور في غاية الإشكال، بل الأظهر في مثل هذه الفروض التي يتعذّر فيها المسح علىٰ ما ستره الشعر إلّا بالتخليل: عدم وجوب التخليل، وكفاية مسح ظاهر الشعر؛ لكونه من التوابع عرفاً، فتعمّه إطلاقات المسح علىٰ المقدّم؛ إذ لم يرد منها خصوص البشرة، كما عرفت، إلّا أن يقوم الإجماع علىٰ عدم الكفاية، كما عن شارح الدروس نسبة القول به في الصورة الأخيرة إلىٰ المشهور، بل لم يعرف فيه خلافاً، ولكنّه اعترف بأنّ إثباته بالدليل مشكل[1].

---

(١) حكاه عنه الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ١٢٤، وانظر: مشارق الشموس: ١١٤.

وكيف كان فالذي يقتضيه الدليل: أنّه لو مسح على الشعر ـ الذي لا يعدّ فعلاً من توابع البشرة ويعدّ أجنبياً عن مقدّم الرأس بنظر العرف ـ لا يجزئه.

(وكذلك لو مسح على العمامة أو غيرها ممّا يستر موضع المسح) كالمقنعة والقلنسوة ونحوها من دون فرق بين كون الحائل رقيقاً لا يمنع إصابة البلّة إلى البشرة وغيره، وكونه ملتصقاً بالرأس باللطوخ ونحوه، أم منفصلاً عنه، بلا خلاف في شيء من ذلك بيننا ظاهراً.

وعن بعض العامّة: جواز المسح على العمامة[١].

وعن أبي حنيفة جوازه على الحائل الرقيق[٢].

واكتفى شيخنا المرتضى ـ رحمه الله ـ بخلافه دليلاً على خلافه، وحمل ما ورد في أخبارنا ممّا يوهم بإطلاقه جواز المسح على الحنّاء في حال الاختيار على التقيّة[٣].

ويدلّ على المطلوب ـ مضافاً إلى الإجماع والأدلّة الآمرة بمسح مقدّم الرأس، المقتضية لبطلان الوضوء في الصور المفروضة ـ الأخبار المستفيضة الآمرة برفع العمامة وإدخال الإصبع تحتها، ووضع الخمار والمسح على الرأس.

---

(١) كما في جواهر الكلام ٢: ٢٠٤، وانظر: المجموع ١: ٤٠٧، والمغني ١: ٣٤٠ ـ ٣٤١، وأحكام القرآن ـ للجصّاص ـ ٢: ٣٥١.

(٢) كما في جواهر الكلام ٢: ٢٠٤، وانظر ـ المبسوط للسرخسي ـ ١: ١٠١، وبدائع الصنائع ١: ٥.

(٣) كتاب الطهارة: ١٢٤.

وقول أحدهما عليه‌السلام في خبر محمّد بن مسلم: «لا تمسح على الخفّ والعمامة»[١].

وقول الصادق عليه‌السلام في مرفوعة ابن يحيى، في الذي يخضب رأسه بالحنّاء ثم يبدو له في الوضوء، قال: «لا يجوز حتى يصيب بشرة رأسه الماء»[٢].

نعم، تعارض المرفوعة صحيحة عمر بن يزيد: سألت أبا عبد الله عليه‌السلام عن الرجل يخضب رأسه بالحنّاء ثم يبدو له في الوضوء، قال: «يمسح فوق الحنّاء»[٣].

وصحيحة محمّد بن مسلم عن الصادق عليه‌السلام أيضاً في الرجل يحلق رأسه ثم يطليه بالحنّاء ويتوضّأ للصلاة، فقال عليه‌السلام: «لا بأس بأن يمسح رأسه والحنّاء عليه»[٤].

إلّا أنّ الصحيحتين وإن صحّ سنداهما، ولكنّه لإعراض الأصحاب عن ظاهرهما، وعدم العامل بهما أو ندرته لاتنهضان حجّةً فضلاً عن مزاحمتهما للمرفوعة التي هي عندهم مقبولة، فلابدّ من حملهما على

---

(١) التهذيب ١: ١٠٩٠/٣٦١، الوسائل، الباب ٣٨ من أبواب الوضوء، الحديث ٨.

(٢) الكافي ٣: ١٢/٣١، التهذيب ١: ١٠٨٠/٣٥٩، الوسائل، الباب ٣٧ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

(٣) التهذيب ١: ١٠٧٩/٣٥٩، الاستبصار ١: ٢٣٢/٧٥، الوسائل، الباب ٣٧ من أبواب الوضوء، الحديث ٣.

(٤) التهذيب ١: ١٠٨١/٣٥٩، الاستبصار ١: ٢٣٣/٧٥، الوسائل، الباب ٣٧ من أبواب الوضوء، الحديث ٤.

التقيّة، أو تنزيلهما على الضرورة، كما يؤيّده عدم طلي الحنّاء بعد حلق الرأس غالباً إلّا للتداوي، والله العالم.

(الفرض الخامس) من فروض الوضوء: **(مسح الرِّجْلين)**.

ويدلّ على وجوبه ـ مضافاً إلى الأخبار الكثيرة التي قد بالغ في كثرتها في محكي الانتصار وقال: إنّها أكثر من عدد الرمل والحصى[1] ـ ظاهر الكتاب[2] العزيز، كما هو ظاهر.

ولكنّ مخالفينا نبذوه وراء ظهورهم، ولولاه لاتّحدت الكلمة، وارتفعت المخالفة بين الأمّة.

ولا يجب في مسح القدمين استيعابهما جزماً، كما يدلّ عليه النصوص المتواترة معنىً.

وأمّا ما ورد في بعض الأخبار من مسح ظاهرهما وباطنهما ـ كمرفوعة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام في مسح الرأس والقدمين، فقال عليه السلام: «مسح الرأس واحدة من مقدّم الرأس ومؤخّره ومسح القدمين ظاهرهما وباطنهما»[3] وخبر سماعة بن مهران عنه أيضاً، قال: «إذا توضّأت فامسح قدميك ظاهرهما وباطنهما» ثم قال هكذا: فوضع يده على الكعب وضرب الأخرى على باطن قدميه ثم مسحهما إلى الأصابع[4]

---

(١) حكاه عنه صاحب الجواهر فيها ٢: ٢٠٦، وانظر: الانتصار: ٢٥.

(٢) سورة المائدة ٥: ٦.

(٣) التهذيب ١: ٢١٥/٨٢، الاستبصار ١: ١٨١/٦١، الوسائل، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

(٤) التهذيب ١: ٢٤٥/٩٢، الاستبصار ١: ١٨٥/٦٢، الوسائل، الباب ٢٣ من أبواب

ـ فمع ضعف سنده ومعارضته للأدلّة القطعية ، محمول على التقيّة ؛ لكونه مذهباً لمن يرىٰ جواز المسح علىٰ الرِّجلين من العامّة علىٰ ما قيل[1] ، كما يرشد إليه الأمر بمسح مؤخّر الرأس في الرواية الأولىٰ ، والله العالم .

(و) أمّا حدّ المسح عرضاً فإنّما (يجب مسح) مقدارٍ مـن ظـاهر (القدمين) يسمّىٰ به ماسحاً ، فلا يعتبر مقدار عرض إصبع فـضلاً عـن إصبعين أو ثلاث أو مقدار الكفّ .

وعن ظاهر الصدوق في الفقيه : وجوب المسح بمقدار الكفّ .

قال ـ فيما حكاه عنه شيخنا المرتضىٰ ـ ﷺ ـ في طهارته ـ : وحدّ مسح الرِّجلين أن تضع كفّيك علىٰ أطراف أصابعك من رجليك وتمدّهما إلىٰ الكعبين[2] . انتهىٰ .

ومستنده ظاهراً صحيحة البزنطي ، قال : سألت أبا الحسن الرضا عليه‌السلام : عن المسح علىٰ القدمين كيف هو ؟ فوضع كفّه علىٰ أصابعه ، فمسحها إلىٰ الكعبين ، فقلت : جعلت فداك لو أنّ رجلاً قال بإصبعين من أصابعه ؟ قال : «لا إلّا بكفّه كلّها»[3] .

ويؤيّده بل يدلّ عليه : رواية عبد الأعلىٰ ، قال : قلت لأبي عبدالله عليه‌السلام :

= الوضوء ، الحديث ٦ .

(١) القائل هو الشيخ الطوسي في التهذيب ١ : ٩٢ ذيل الحديث ٢٤٥ ، والاستبصار ١ : ٦٢ ذيل الحديث ١٨٥ .

(٢) كتاب الطهارة : ١٢٤ ، وانظر : الفقيه ١ : ٢٨ ذيل الحديث ٨٨ .

(٣) الكافي ٣ : ٦/٣٠ ، التهذيب ١ : ٢٤٣/٩١ ، الوسائل ، الباب ٢٤ من أبواب الوضوء ، الحديث ٤ .

عثرت فانقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزّ وجلّ ﴿**ما جعل عليكم في الدين من حرج**﴾[1] امسح عليه»[2] إذ لو لا وجوب مسح مجموع ظهر القدم أو ما يستوعبه الكفّ، لما كان للأمر بالمسح على ما وضع عليه المرارة مستشهداً بآية نفي الحرج وجه، كما لا يخفى على المتأمّل.

ويعضده المطلقات الآمرة بمسح ظاهر القدم، الظاهرة في وجوب استيعاب الظهر.

وهذا القول بظاهره مخالف للإجماع، كما عن غير واحد نقله.

نعم، عن المحقّق الأردبيلي الميل إليه[3].

وعن المفاتيح أنّه لو لا الإجماع لجزمنا به، وجعله أحوط[4].

وعن الكفاية: الأولى أن يمسح بتمام كفّه[5].

وفي المدارك: أنّ المصنّف في المعتبر والعلّامة في التذكرة نقلا إجماع فقهاء أهل البيت عليهم السلام على أنّه يكفي في مسح الرِّجلين مسمّاه ولو بإصبع واحدة. واستدلّا عليه: بصحيحة زرارة، ولو لا ذلك لأمكن القول

---

(١) سورة الحج ٢٢: ٧٨.

(٢) التهذيب ١: ١٠٩٧/٣٦٣، الاستبصار ١: ٢٤٠/٧٧، الوسائل، الباب ٣٩ من أبواب الوضوء، الحديث ٥.

(٣) حكاه عنه العاملي في مفتاح الكرامة ١: ٢٥٢، وانظر: مجمع الفائدة والبرهان ١: ١٠٦.

(٤) مفاتيح الشرائع ١: ٤٤.

(٥) كفاية الأحكام: ٢.

بوجوب المسح بالكفّ كلّها ؛ للصحيحة المتقدّمة ؛ فإنّ المقيّد يحكم علىٰ المطلق ، ومع ذلك فالاحتياط هنا ممّا لا ينبغي تركه ؛ لصحّة الخبر وصراحته ، وإجمال ما ينافيه[1] . انتهىٰ .

وكيف كان ، فلا شبهة في ضعفه ، لا لمخالفته للإجماع ، بل لمعارضة الخبرين للأخبار الكثيرة المعمول بها .

منها : ما في صحيحة زرارة وبكير ، المتقدّمة[2] في مسح الرأس «ثم قال : ﴿**وامسحوا برؤسكم وأرجلكم إلىٰ الكعبين**﴾[3] فإذا مسح بشيء من رأسه أو بشيء من قدميه ما بين الكعبين إلىٰ أطراف الأصابع فقد أجزأه» .

وقد عرفت في مسح الرأس عدم إمكان تقييده بثلاث أصابع في القدمين ، فضلاً عن مجموع ظاهر القدم أو مقدار الكفّ منه .

فما ذكره صاحب المدارك من إمكان تقييده بالكفّ ، ضعيف .

ولذا تعجّب المحقّق البهبهاني من حكمه بصراحة الصحيحة وإجمال المعارض في هذا المقام مع تصريحه في مسألة مسح الرأس بخلافه .

هذا ، ولكنّ الإنصاف عدم صلاحيّة هذه الصحيحة لمعارضة الصحيحة السابقة ، بل إجمالها بالنسبة إلىٰ مسح القدمين ؛ لأنّ ما ذكرنا من

---

(١) مدارك الأحكام ١ : ٢٢١.

(٢) تقدّمت في ص ٣٤٤.

(٣) سورة المائدة ٥ : ٦.

عدم إمكان تقييده بثلاث أصابع فضلاً عن الكفّ مبنيّ علىٰ أن يكون ما بين الكعبين إلىٰ أطراف الأصابع بدلاً من قدميه؛ كي يكون معناه: فإذا مسح بشيء من هذا العضو فقد أجزأه.

ولكن لا تتعيّن إرادة هذا المعنىٰ، بل يحتمل قويّاً كونه بياناً للشيء لا بدلاً من قدميه، فيكون معناه علىٰ هذا التقدير: فإذا مسح بشيء، أي ببعضٍ من قدميه، الذي هو عبارة عمّا بين الكعبين إلىٰ أطراف الأصابع فقد أجزأه، فيدلّ علىٰ الاستيعاب من حيث الطول، أمّا من حيث العرض فإمّا مجمل أو ظاهر في الاستيعاب أيضاً، ولكن يرفع اليد عنه بواسطة القرائن المنفصلة من إجماع ونحوه.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ وقوع الحكم في الرواية تفريعاً علىٰ الآية يجعلها بمنزلة الصحيحة الآتية التي ستعرف أنّها كادت تكون صريحةً في المدّعى، فليتأمّل.

ومنها: صحيحة أخرىٰ لزرارة، الواردة في كيفية استفادة مسح بعض الرأس والرِّجلين من الكتاب العزيز، المتقدّمة[1] في مسح الرأس، وفيها: «فقال: ﴿وأرجلكم إلىٰ الكعبين﴾ فعرفنا حين وصلهما بالرأس أنّ المسح علىٰ بعضهما».

وهذه الصحيحة صريحة في كفاية المسح ببعض الأرجل إلىٰ الكعبين، أي ببعض هذا العضو، فلا يتطرّق فيها شائبة الإجمال من هذه الجهة، ولكنّ إطلاقها وارد مورد حكم آخر، فمن هنا قد يتوهّم ضعف

(١) تقدّمت في ص ٣٤٠.

الاستشهاد بها للمدّعى.

ويدفعه: ما أشرنا إليه في مسح الرأس من أنّ وقوعها تفسيراً للآية يجعلها بحكمها من حيث الإطلاق.

ومنها: الأخبار المستفيضة المتقدّمة[1] الآمرة بأخذ ناسي المسح البلّة من لحيته لمسح رأسه ورِجْليه، وفي بعضها: «فإن لم يكن له لحية أخذ من حاجبيه وأشفار عينيه» إذ من المعلوم أنّ البلّة المأخوذة من أشفار العينين والحاجبين، بل وكذا اللحية بعد جفاف سائر المواضع غالباً لا تكفي لمسح الرأس والرِّجْلين بالكفّ.

ومنها: رواية معمّر بن عمر[2]، المتقدّمة[3] الدالّة على إجزاء مسح موضع ثلاث أصابع من الرأس والرِّجْلين.

ومنها: رواية جعفر بن سليمان، قال: سألت أبا الحسن موسى عليه السلام، فقلت: جعلت فداك يكون خفّ الرجل مخرّقاً فيدخل يده فيمسح ظهر قدميه أيجزئه ذلك؟ فقال: «نعم»[4] إلى غير ذلك.

فيتعيّن حمل الصحيحة على الاستحباب وعلى أنّ مقصود السائل معرفة كيفيّته المستحبّة، كما يقرّبه بُعْد جهل السائل - مع جلالة قدره - بالواجب من المسح.

---

(١) تقدّمت في ص٣٨٣.

(٢) في النسخ الخطّيّة والحجريّة: معمّر بن خلّاد. وما أثبتناه من المصدر.

(٣) تقدّمت في ص٣٤٩.

(٤) الكافي ٣: ٣١/١٠، التهذيب ١: ٦٥/١٨٥، الوسائل، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

وأمّا رواية عبد الأعلىٰ: فلعلّ موردها ما لو عمّت المرارة أو العصابة المشدودة عليها جميع الأصابع وإن اختصّ الجرح بإصبع، كما هو ظاهر الرواية. مع إمكان حملها علىٰ الاستحباب، وجعلها دليلاً علىٰ جريان قاعدة نفي الحرج في المستحبّات أيضاً.

ولا ينافي ذلك جواز الاستدلال بعموم القاعدة المستفادة منها في الواجبات، كما لا يخفىٰ وجهه.

وعن بعضٍ اعتبار مقدار ثلاث أصابع في المسح[1].

ومدركه ـ بحسب الظاهر ـ رواية معمّر، المتقدّمة[2] في مسح الرأس. وقد عرفت فيما تقدّم ضعفها، وسمعت دعوىٰ غير واحد مخالفتها للإجماع بالنسبة إلىٰ مسح الرجلين.

وعن الإشارة والغنية: أنّ الأقلّ إصبعان[3].

وعن ظاهر النهاية والمقنعة وأحكام الراوندي: اعتبار الإصبع[4].

ولا شاهد علىٰ شيء من هذين القولين، خصوصاً الأوّل منهما.

ولعلّ مدركهما دعوىٰ توقّف تحقّق المسمّىٰ عليه، وهي في الإصبع

---

(١) حكاه عنه العلّامة في تذكرة الفقهاء ١: ١٧١ ذيل المسألة ٥٢.

(٢) تقدّمت في ص٣٤٩.

(٣) حكاه عنهما الفاضل الهندي في كشف اللثام ١: ٦٩، والعاملي في مفتاح الكرامة ١: ٢٥٢، وانظر: إشارة السبق (ضمن الجوامع الفقهية): ١١٨، والغنية (ضمن الجوامع الفقهية): ٤٩١.

(٤) النهاية: ١٤، المقنعة: ٤٨، وحكاه عن النهاية وأحكام الراوندي، الفاضل الهندي في كشف اللثام ١: ٦٩.

غير بعيدة وإن كانت قابلةً للمنع ، وأمّا في الأزيد من الإصبع فممنوعة قطعاً ، والله العالم .

وأمّا حدّه طولاً : فهو **(من رؤوس الأصابع إلىٰ الكعبين)** بلا خلاف ظاهر ، كما في طهارة شيخنا المرتضىٰ[1] ﷺ .

وعن غير واحد دعوىٰ الإجماع عليه .

وقال سيّدنا المعاصر بعد نقل الإجماع عليه عن جماعة : ويساعده التتبّع ؛ لأنّا لم نقف علىٰ مُفتٍ بكفاية المسمّىٰ طولاً وإن ناقش في دليله مَنْ ناقش . نعم عن الكفاية أنّه المشهور[2] . وهو غير ثابت ، لكنّه أحوط . انتهىٰ .

وفي الحدائق بعد أن نقل الإجماع عليه عن غير واحد ، قال : واحتمل في الذكرىٰ عدم الوجوب ، وبه جزم المحدّث الكاشاني في المفاتيح ، ونفى عنه البُعْدَ صاحبُ رياض المسائل وحياض الدلائل .

ثمّ ساق الكلام في النقض والإبرام ، إلىٰ أن قال : وبذلك يظهر أنّ الأظهر هو القول الأخير ، إلّا أنّ الاحتياط في الوقوف علىٰ المشهور[3] . انتهىٰ .

ويدلّ علىٰ ما ذهب إليه المشهور : ظاهر الكتاب وغير واحد من الأخبار البيانيّة وغيرها .

---

(١) كتاب الطهارة : ١٢٤ .

(٢) كفاية الأحكام : ٢ .

(٣) الحدائق الناضرة ٢ : ٢٩١ ، وانظر : الذكرىٰ : ٨٩ ، ومفاتيح الشرائع ١ : ٤٥ .

منها: ما عن ابن أبي عمير عن عمر بن أُذينة عن أبي عبدالله عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله، في حكاية المعراج: «ثم امسح رأسك بفضل ما بقي في يدك من الماء ورجليك إلىٰ كعبيك»[1] الخبر.

ومنها: ما عن بكير وزرارة ابني أعين عن أبي جعفر عليه السلام في حكاية وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله «ثم مسح رأسه وقدميه إلىٰ الكعبين بفضل كفّيه لم يجدّد ماءً»[2].

والمناقشة في دلالتها علىٰ الوجوب: بإجمال وجه الفعل، **مدفوعة:** بأنّ وقوعه بياناً للواجب يجعله بمنزلة الأمر في ظهوره في الوجوب، فلا يحمل علىٰ غيره إلّا بالدليل.

ومنها: ما في رواية الأعمش من «أنّ الوضوء الذي أمر الله به في كتابه الناطق: غسل الوجه واليدين إلىٰ المرفقين ومسح الرأس والقدمين إلىٰ الكعبين»[3].

ومنها: ما في خبر عيسىٰ بن المستفاد: «وإسباغ الوضوء علىٰ المكاره، الوجه واليدين والذراعين ومسح الرأس ومسح الرِّجلين إلىٰ الكعبين»[4].

والمناقشة في دلالة أكثر هذه الروايات، وكذا في الآية الشريفة: بأنّ

---

(١) الكافي ٣: ١/٤٨٥، الوسائل، الباب ١٥ من أبواب الوضوء، الحديث ٥.

(٢) الكافي ٣: ٥/٢٥، الوسائل، الباب ١٥ من أبواب الوضوء، الحديث ٣.

(٣) الخصال: ٩/٦٠٣، الوسائل، الباب ١٥ من أبواب الوضوء، الحديث ١٨.

(٤) الطرف: ٥، الوسائل، الباب ١٥ من أبواب الوضوء، الحديث ٢٥.

ظاهرها كون الكعب غايةً للمسح ؛ وهو غير لازم ؛ لجواز النكس ، كما سيجيء ، فالمراد منها إمّا الاستحباب ، أو أنّ الغاية غاية للممسوح ، كما أنّ قوله تعالىٰ ﴿إلى المرافق﴾[1] غاية للمغسول لا للغسل ، فلا يستفاد منها حدّ المسح ، ضعيفة جدّاً ؛ لأنّ رفع اليد عن ظاهر الآية والروايات في الجملة لدليل لا يوجب إهمالها رأساً ، ولا شبهة في أنّه يستفاد من ظاهر قوله عليه السلام : «امسح رجليك إلى الكعبين» أمران : أحدهما : وجوب انتهاء المسح إلى الكعب ، والآخر : وقوعه على مجموع المسافة المغيّاة بالغاية المفروضة ، ومن الواضح أنّه لو دلّ دليل خارجي على أنّ الابتداء والانتهاء ممّا لم يتعلّق به غرض الآمر ، بل المقصود ليس إلّا حصول المسح ، لا يقتضي هذا الدليل رفع اليد عن ظهوره في الاستيعاب ، نظير ما لو أمر المولى عبده بمطالعة كتاب من أوّله إلى آخره ، وعلم العبد من الخارج أنّ الترتيب غير ملحوظ لديه ، فلا يرتاب في وجوب مطالعة مجموع الكتاب ولو بعكس الترتيب .

وأمّا ما يقال من أنّ الكعبين غاية للممسوح لا المسح ، وكذا المرافق غاية للمغسول في الآية الشريفة ؛ فلا يخلو عن مسامحة ، لأنّ الظرف ـ بحسب الظاهر ـ في الآية وكذا الروايات من متعلّقات الفعل لا من أوصاف الرِّجل ، فليس معنى الآية وكذا الروايات أنّ الرِّجل المغيّاة بهذه الغاية يجب إيقاع المسح عليها في الجملة ، بل معناها ليس إلّا ما هو الظاهر منها ، وهو وجوب إيقاع المسح إلى هذا المكان ، إلّا أنّ الغاية إنّما

---

(١) سورة المائدة ٥ : ٦.

جُعلت غايةً للمسح بملاحظة محلّه لا بملاحظة كيفيّة حدوث الفعل، فتسميته غايةً لنفس المحلّ مسامحة.

وبتقريب أوفىٰ: أنّا نجد من أنفسنا بعد مراجعة الوجدان أنّ الامتداد الذي ينسبق إلىٰ الذهن بذكر الغاية في مثل هذه العبائر أوّلاً وبالذات إنّما هو في نفس الفعل لا في محلّه، ولا نرىٰ جواز النكس أو وجوبه صارفاً عن هذا المعنىٰ المنسبق إلىٰ الذهن.

هذا، مع أنّ الالتزام بظاهر الروايات ممّا لا محذور فيه، وثبوت جواز النكس لا ينافيه؛ لجواز كون كلٍّ منهما من أفراد الواجب المخيّر.

نعم، يستبعد الالتزام به في الآية؛ لعدم إمكان الالتزام بذلك في غسل اليدين، ووحدة السياق تشهد باتّحاد المراد في كلا المقامين، فتأمّل.

ولا يخفىٰ عليك أنّ كون كلمة «باء» في الآية للتبعيض لا ينافي ظهورها في الاستيعاب من حيث الطول؛ لأنّ معناها علىٰ هذا التقدير: فامسحوا من أرجلكم من رؤوس الأصابع إلىٰ الكعبين. وهذه العبارة ظاهرة أيضاً في وجوب الاستيعاب طولاً.

هذا، مع أنّ كون «الباء» للتبعيض غير مسلّم، والصحيحة الواردة في تفسيرها لا تدلّ عليه؛ لما عرفت ـ فيما سبق ـ من أنّ دلالة كلمة «الباء» علىٰ إرادة البعض لا ينحصر وجهها في كون الباء للتبعيض، لإمكان كونها أمارةَ تضمّن الفعل معنىٰ المرور والإلصاق وغيرهما ممّا يكفي في تحقّقه مجرّد الملابسة، ويتعدّىٰ بالباءِ، بل لعلّ هذا المعنىٰ هو

الظاهر من الآية في حدّ ذاتها، وعلىٰ هذا التقدير لا خفاء في ظهورها في وجوب الاستيعاب لمجموع المسافة.

ثمّ إنّك قد عرفت أنّ صاحب الحدائق قوّى القول بكفاية المسمّىٰ وعدم وجوب الاستيعاب، ومدركه إطلاق صحيحة زرارة، المتقدّمة[1] الواردة في تفسير الآية «إذا مسحت بشيء من رأسك أو بشيء من قدميك ما بين كعبيك إلىٰ أطراف الأصابع فقد أجزأك» وبمضمونها روايات أُخر.

واستدلّ أيضاً بالأخبار المستفيضة الدالّة علىٰ جواز المسح علىٰ النعل من دون استبطان شراكه.

ويضعّفه: عدم دلالة الصحيحة علىٰ مراده؛ لقوّة احتمال كون كلمة «ما» موصولةً بدلاً من شيء.

وأمّا احتمال كونها بدلاً من القدمين وكذا غيره من الاحتمالات ـ ككونها نكرةً موصوفة ـ وإن كان قويّاً في حدّ ذاته، إلّا أنّ وقوع الرواية تفسيراً للآية وتفريعاً علىٰ ظاهرها يضعّف سائر الاحتمالات.

هذا، مع أنّه لا يجوز رفع اليد بمثل هذا الظاهر عن ظواهر الأدلّة المتقدّمة الموافقة للاحتياط، المعتضدة بعدم وجود القائل بخلافها أو ندرته.

وأمّا أخبار عدم استبطان الشراك: ففيها: منع مانعيّة الشراك من

---

(١) تقدّمت في ص ٣٤٤.

مسح مقدار الواجب، بل الظاهر عدمه، خصوصاً لو قلنا بخروج الكعبين من الحدّ، وسيتّضح لك تحقيقه إن شاء الله.

(و) أمّا الكعبان فـ (هما قبّتا القدمين) كما عن المقنعة، وزاد فيها: أمام الساقين ما بين المفصل والمشط، إلىٰ أن قال: إنّ الكعب في كلّ قدم واحد، وهو ما علا منه في وسط القدم[1].

وفي المدارك: ما ذكره المصنّف - رحمه الله - في تفسير الكعبين من أنهما قبّتا القدمين هو المعروف من مذهب الأصحاب، ونقل عليه المرتضىٰ - رحمه الله - في الانتصار، والشيخ في الخلاف الإجماع، وقال في المعتبر: إنّه مذهب فقهاء أهل البيت عليهم السلام[2]. انتهىٰ.

فلا إشكال ولا خلاف بين الإماميّة في أنّهما في ظهر القدمين، كما يساعد عليه أخبارهم المتواترة، وإنّما الإشكال والخلاف في تشخيص موضوعه من ظهر القدم؛ فإنّ العلّامة - أعلى الله مقامه - مع أنّه فسّر الكعب بما يظهر منه موافقته لغيره، ادّعىٰ أنّه هو المفصل بين الساق والقدم، ونزّل كلمات العلماء في فتاويهم ومعاقد إجماعاتهم عليه.

قال في التذكرة - علىٰ ما حكي[3] عنه -: إنّ الكعبين هما العظمان الناتئان في وسط القدم، وهما معقد الشراك، أعني مجمع الساق والقدم،

---

(١) حكاه عنها الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ١٢٥، وانظر: المقنعة: ٤٤.

(٢) مدارك الأحكام ١: ٢١٦، وانظر: الانتصار: ٢٨، والخلاف ١: ٩٣، ذيل المسألة ٤٠، والمعتبر ١: ١٥١.

(٣) حكاه عنها الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ١٢٥، وانظر: تذكرة الفقهاء ١: ١٧٠، المسألة ٥١.

ذهب إليه علماؤنا أجمع، وبه قال الشيباني.

وعن المنتهىٰ: ذهب علماؤنا إلىٰ أنّ الكعبين هما العظمان الناتئان في وسط القدم، وهما معقد الشراك، وبه قال الشيباني[١].

وعن المختلف أنّ الكعب هو المفصل بين الساق والقدم، ثمّ قال: وفي عبارة علمائنا اشتباه علىٰ غير المحصّل؛ فإنّ الشيخ وأكثر الجماعة قالوا: إنّ الكعبين هما الناتئان في وسط القدم، قاله الشيخ - رحمه الله - في كتبه. وقال السيّد رحمه الله: الكعبان هما العظمان الناتئان في ظهر القدم عند معقد الشراك. وقال أبو الصلاح رحمه الله: هما معقد الشراك. وقال المفيد رحمه الله: الكعبان هما قبّتا القدمين أمام الساقين ما بين المفصل والمشط، وقال ابن أبي عقيل رحمه الله: الكعبان ظهر القدم. وقال ابن الجنيد رحمه الله: الكعب في ظهر القدم دون عظم الساق، وهو المفصل الذي قدّام العرقوب[٢]. انتهىٰ.

وقد أخذ بعض[٣] مَنْ تأخّر عنه في التشنيع عليه بمخالفة تفسيره للإجماع والأخبار وقول أهل اللغة.

وفي مقابل هذا البعض ما عن كنز العرفان من الطعن علىٰ القول بأنّ الكعب هو العظم الناتئ: بأنّه لا شاهد له لغةً ولا عرفاً ولا شرعاً[٤].

وقد وجّه كلٌّ من المتخاصمين مقالة العلماء علىٰ مختاره.

---

(١) حكاه عنه الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ١٢٥، وانظر منتهىٰ المطلب ١: ٦٤.

(٢) حكاه عنه العاملي في مدارك الأحكام ١: ٢١٨، وانظر: المختلف ١: ١٢٥ ـ ١٢٦، المسألة ٧٨.

(٣) كالشهيد في الذكرىٰ: ٨٨، والمحقّق الثاني في جامع المقاصد ١: ٢٢٠، والسبزواري في ذخيرة المعاد: ٣٢ ـ ٣٣.

(٤) حكاه عنه الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ١٢٥، وانظر: كنز العرفان ١: ١٨.

والذي يقتضيه الإنصاف أنّه إن أراد من المفصل ـ كما هو الظاهر من كلامه ـ المفصل الواقع بين الساق والقدم الذي لو فرض قطع رِجْل السارق منه لم يبق له من قدمه شيء يقوم عليه ويصلّي، ولا يبقى من عقبه ما يطأ عليه، فلا ينبغي التأمّل في مخالفته لجلّ كلمات العلماء في فتاويهم ومعاقد إجماعاتهم؛ إذ لا يصدق علىٰ هذا المفصل الواقع فوق العقب شيء من الأوصاف التي ذكروها لتعيين الكعب، كما لا يخفىٰ علىٰ المتأمّل.

وكيف لا؟! وهو بهذا المعنىٰ يؤول إلىٰ ما عليه العامّة بأدنىٰ مسامحة.

ولعلّه لذا نسب فخر الدين في شرح الإرشاد ـ علىٰ ما حكي عنه ـ قول العامّة إلىٰ والده، فقال: إنّ لأصحابنا قولين: أحدهما: اختيار المصنّف ﷺ، وهو: أنّ المراد من الكعبين هما العظمان الناتئان في جانبي الساق والقدم والمفصل بينهما. وبه قال أكثر الجمهور.

وكذا عن ظاهر التنقيح وشرح الألفيّة[1].

وعن جامع المقاصد: احتماله، قال: إن أراد نفس المفصل، فلا يوافق أحداً من الخاصّة والعامّة، وإن أراد به ما نتأ عن يمين القدم وشمالها كمقالة العامّة، لم يكن المسح منتهياً إلىٰ الكعبين[2]. انتهىٰ.

وإن أراد من المفصل ما هو الواقع في وسط القدم لا في آخرها وإن

---

(١) التنقيح الرائع ١: ٨٤، المقاصد العليّة: ٥٨.

(٢) جامع المقاصد ١: ٢٢٠ ـ ٢٢١.

كان خلاف ظاهر عبارته ، فلا يبعد تنزيل كلمات بعض العلماء عليه ، وتأويل أخبار الباب علىٰ وجه لا ينافيه ، إلّا أنّ دعوىٰ إرادتهم ذلك ـ مع مخالفته لظاهر كلمات أكثرهم وصريح بعضهم ـ عريّة عن الشاهد .

نعم ، في القاموس عدّ من معاني الكعب : كلّ مفصل للعظام[1] . ومن المعلوم أنّ كونه من معانيه لا يعيّن إرادته في المقام ، كما أنّ صحيحة الأخوين ، الآتية أيضاً لا تدلّ علىٰ إرادة هذا المفصل بالخصوص ، كما سيأتي توضيحه إن شاء الله .

ويكفي شاهداً علىٰ ما ذكرنا من بُعْد إرادتهم من الكعب المفصل : التأمّل في العبائر التي حكاها عنهم في المختلف[2] ؛ فإنّ حمل أكثرها علىٰ إرادة المفصل في غاية البُعْد .

نعم ، وجّه بعض الأعلام كلام العلّامة علىٰ ما يوافق المشهور ، بدعوىٰ : أنّ غرضه بيان وجوب انتهاء المسح إلىٰ المفصل الذي هو طرف الكعب ، لا أنّ الكعب هو نفس المفصل .

ويؤيّد هذا التوجيه : ما سيجيء منه من التزامه بدخول الغاية في المغيّىٰ ، كما سيجيء تحقيقه ، فلعلّ غرضه علىٰ هذا التقدير من اشتباه غير المحصّل تخيّله كون قبّة القدم نهايةً للمسح ، لا طرف الكعب المتّصل بالساق .

وكيف كان ، فالأقوىٰ ما ذهب إليه المشهور ؛ لظهور معاقد

---

(١) القاموس المحيط ١ : ١٢٤ «كعب» .

(٢) مختلف الشيعة ١ : ١٢٥ ـ ١٢٦ ، المسألة ٧٨ .

إجماعاتهم فيه .

مضافاً إلىٰ تصريح صاحب المدارك بأنّ اللغويّين من الخاصّة متّفقون علىٰ أنّ الكعب هو الناتئ في ظهر القدم حيث يقع معقد الشراك ؛ لأنّه مأخوذ من كعب إذا ارتفع ، ومنه : كعب ثدي الجارية : إذا علا .

ثمّ قال : بل الظاهر أنّه لا خلاف بين أهل اللغة في إطلاق الكعب عليه وإن ادّعىٰ العامّة إطلاقه علىٰ غيره أيضاً .

قال في القاموس : الكعب : العظم الناشز فوق القدم ، والناشزان في جانبيها .

وقال ابن الأثير في نهايته : وكلّ شيء ارتفع فهو كعب . ونحوه قال الهروي في الغريبين . قال : ومنه سمّيت الكعبة كعبة .

ونقل الشهيد ـ رحمه الله ـ في الذكرىٰ عن الفاضل اللغوي عميد الرؤساء أنّه صنّف كتاباً في الكعب ، وأكثر فيه من الشواهد علىٰ أنّه الناشز في ظهر القدم أمام الساق[1] . انتهىٰ .

وأنت خبير بأنّ تأويل جميع هذه العبائر كاد أن يكون متعذّراً وإن أمكن في كثير منها ، فإطلاق الكعب علىٰ قبّة القدم لغةً ممّا لا مجال للتأمّل فيه .

نعم ، يظهر من جمع من اللغويّين إطلاقه علىٰ غيرها أيضاً .

قال في القاموس : الكعب كلّ مفصل للعظام ، والناشز فوق القدم

---

(١) مدارك الأحكام ١ : ٢٢٠ ، وانظر : القاموس المحيط ١ : ١٢٤ ، والنهاية ٤ : ١٧٩ ، والذكرىٰ : ٨٨ .

والناشزان من جانبيها[1]. فلابدّ في تعيين المراد منه من قرينة معيّنة، وقد عرفت ظهور معاقد الإجماعات بل صراحة بعضها في إرادة المعنىٰ المشهور. وكفىٰ به قرينةً، مضافاً إلىٰ شهادة الأخبار الآتية بذلك.

وعن المحقّق البهائي[2] - ﷺ - أنّ الكعب يطلق علىٰ معانٍ أربعة:

الأوّل: العظم المرتفع في ظهر القدم الواقع فيما بين المفصل والمشط.

الثاني: المفصل بين الساق والقدم، واستدلّ علىٰ إطلاق الكعب عليه: بكلام صاحب القاموس حيث قال: الكعب كلّ مفصل للعظام.

ثمّ قال: وهو المفهوم من كلام ابن الجنيد، وتنطبق عليه رواية الأخوين بحسب الظاهر.

الثالث: أحد الناتئين عن يمين الساق وشماله اللذين يقال لهما: المنجمان. وهو الذي تسمّية العامّة كعباً. وأصحابنا مطبقون علىٰ خلافه.

الرابع: عظم مائل إلىٰ الاستدارة، واقع في ملتقىٰ الساق والقدم، وله زائدتان في أعلاه تدخلان في حفرتي قصبة الساق، وزائدتان في أسفله تدخلان في حفرتي العقب، وهو ناتئ في وسط ظهر القدم، أعني وسطه العرضي، ولكن نتوؤه غير ظاهر بحسّ البصر. وقد يعبّر عنه بالمفصل؛ لمجاورته له، أو من قبيل تسمية الحالّ باسم المحلّ. وهو الذي في أرجل الغنم والبقر، ويبحث عنه علماء التشريح.

(١) القاموس المحيط ١: ١٢٤ «كعب».
(٢) حكاه عنه صاحب الجواهر فيها ٢: ٢٢٠ - ٢٢٢، وانظر: الحبل المتين: ١٨ - ١٩.

ثمّ ادّعىٰ أنّه هو مراد العلّامة، بل ادّعىٰ انطباق كلمات العلماء عليه حيث قال: وكيف كان فالكعب عند علمائنا ما ذكرناه، والمراد بالنتوء في كلامهم إنّما هو النتوء الذي لا يدرك بالحسّ. وبقولهم: في وسط القدم، إنّما هو الوسط العرضي[1].

ثم استشهد بكلام بعض العامّة حيث نسبوا إرادة هذا المعنىٰ من الكعب إلىٰ الخاصّة.

وعن أربعينه[2] أنّه نقل جملةً من كلمات أهل التشريح ممّا يدلّ علىٰ ذلك.

وأنت خبير ببُعْد تنزيل الآية والأخبار الواردة في تحديد مسح الرِّجْل مع عموم الابتلاء به علىٰ إرادة هذا الشيء الذي لا يعلم وجوده فضلاً عن محلّه وأوصافه إلّا بعض الخواصّ من علماء التشريح، بل لا ينبغي الارتياب في عدم إرادة العلماء في حدودهم هذا المعنىٰ؛ إذ كيف يظنّ بالعلماء إرادة هذا المعنىٰ في حدّ الكعب، واقتصارهم في تشخيص المراد بذكر أوصاف لا يغني من جوع!؟ بل يوهم خلاف المقصود مع سهولة تعريفه بما يخصّه بحيث لا يشتبه علىٰ أحد، كأن يقولوا: هو عظم مستدير واقع فوق العقب متّصل بالمنجمين ـ اللذين يسمّيهما العامّة كعباً ـ متداخل فيهما، إلىٰ غير ذلك من الأوصاف المخصوصة به، كما عرّفه علماء التشريح، فكيف يحتمل إعراض جميع العلماء عن ذكر أوصافه

---

(١) قوله: «وكيف كان ... العرضي» ليس في الحبل المتين.

(٢) حكاه عنه صاحب الجواهر فيها ٢: ٢٢٢، وانظر: الأربعون حديثاً: ١٢٥ ـ ١٢٧.

المخصوصة ، وذكرهم لمعرفته أوصافاً لا تكون تلك الأوصاف بالنسبة إليه إلّا كالتورية ؛ فإنّ إطلاق ظهر القدم علىٰ ما هو واقع تحت عظم الساق ، وكذا النتوء علىٰ النتوء الذي لا يدركه الحسّ ، وكذا وسط القدم علىٰ وسطه العرضي ليس إلّا من قبيل التورية ، فكيف يظنّ بالعلماء إرادته مع أنّ من عادتهم الاهتمام في تشخيص الحدود ! ؟

هذا ، مع أنّ إطلاق الكعب لغةً علىٰ هذا المعنىٰ غير ثابت ، وكلام أهل التشريح لا يدلّ علىٰ كونه حقيقةً فيه ، فلاحظ وتأمّل .

ثمّ إنّ عمدة ما يستدلّ به للعلّامة ومَنْ تبعه في مخالفة المشهور : ما في صحيحة زرارة وبكير ، قلنا : أصلحك الله فأين الكعبان ؟ قال : «ها هنا» يعني المفصل دون عظم الساق ، فقلنا : هذا ما هو ؟ فقال : «هذا من عظم الساق» كما في الكافي ، أو «عظم الساق» كما في التهذيب[1] .

ويتوجّه عليه : إجمال المراد من المفصل ؛ إذ كما يحتمل إرادة المفصل المتّصل بالساق كذلك يحتمل إرادة المفصل الواقع فوق الأشاجع ، وكذا المفصل الواقع في وسط القدم .

وتوصيفه بكون دون عظم الساق ينفي احتمال إرادة ما فوق الأشاجع لو أُريد منه ما دونه ؛ لكون هذا المفصل بعيداً عن عظم الساق ، بخلاف المفصل الواقع في وسط القدم ؛ فإنّه قريب منه جدّاً ، ولو أُريد من قوله : «دون عظم الساق» غير عظم الساق الذي تظنّه العامّة كعباً ،

---

(١) الكافي ٣ : ٢٥ ـ ٥/٢٦ ، التهذيب ١ : ١٩١/٧٦ ، الوسائل ، الباب ١٥ من أبواب الوضوء ، الحديث ٣.

فلا ينافي شيئاً من الاحتمالات.

ودعوىٰ: أنّ المفصل المحسوس المشاهد في المقام، المنصرف إلى الذهن في الرواية هو مفصل الساق لا غير، **يدفعها**: أنّ توصيف الكعب في ذيل رواية الكافي بعد قوله: «هذا من عظم الساق» بقوله: «والكعب أسفل من ذلك» بل وكذا قول السائل: دون عظم الساق، يبعّد إرادة هذا المفصل؛ لأنّ هذا المفصل واقع في طرف العظم المشار إليه، ومنتزع من جزئه الآخر، فلا يطلق عليه هذه العبارة، بل ربّما يتعذّر تشخيص إرادته من الإشارة بحيث يعلم أنّ مراد الإمام عليه السلام نفس المفصل دون آخر عظم الساق.

هذا، مع منافاة هذه الرواية بهذا المعنىٰ للأخبار الآتية التي وَصَف فيها الكعب بظهر القدم[1]، ووَضَع يده علىٰ ظهر القدم وقال: «هذا هو الكعب»[2].

وقد عرفت أنّ تأويل مثل هذه الروايات ـ بحيث ينطبق علىٰ إرادة المفصل الذي يدور مدار عظم الساق ـ متعذّر، فلابدّ من تأويل الصحيحة علىٰ وجه لا تنافي غيرها من الأدلّة.

ثمّ إنّ مقتضىٰ القول بأنّ الكعب هو مفصل الساق أو العظم المستدير: عدم جواز الاقتصار علىٰ مسح الإبهام منتهياً إلىٰ عظم الساق

---

(١) الكافي ٣: ٢٦ ـ ٧/٢٧، التهذيب ١: ١٨٩/٧٥ و٢٠٥/٨٠، الاستبصار ١: ٢١٠/٦٩، الوسائل، الباب ٣١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

(٢) التهذيب ١: ١٩٠/٧٥، الوسائل، الباب ١٥ من أبواب الوضوء، الحديث ٩.

حال قيام المتوضّئ علىٰ قدميه ؛ لأنّ العصب الغليظ الواقع أمام الساق بل وكذا اللحم والجلد المكسي بهما العظم يمنع من انتهاء المسح إلىٰ المفصل ، فلابدّ إمّا من المسح من نواحي القدم من غير جهة الإبهام أو من مدّ الرِّجْلين لو مسح علىٰ ما يسامت الإبهام حتىٰ يمكن إيصال المسح إلىٰ المفصل ، فليتأمّل .

وممّا يستدلّ به علىٰ مذهب المشهور ـ مضافاً إلىٰ ظهور معاقد الإجماعات فيه ـ أخبار مستفيضة :

منها : صحيحة البزنطي ، المتقدّمة[1] ، وفيها «فوضع كفّه علىٰ الأصابع فمسحها إلىٰ الكعبين إلىٰ ظاهر القدم» إذ الظاهر أنّ قوله : «إلىٰ ظاهر القدم» بيان أو بدل من «إلىٰ الكعبين» .

ولعلّه سيق دفعاً لتوهّم إرادة الكعبين بالمعنىٰ الذي يراه العامّة .

والمراد من ظاهر القدم ظاهراً عواليه ومرتفعه لا نهايته .

وحملها علىٰ ما يوافق مذهب العلّامة ليس بالبعيد ، إلّا أنّ انطباقها علىٰ مذهب المشهور أظهر .

ومنها : حسنة ميسرة عن أبي جعفر عليه السلام في حكاية وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله ، إلىٰ قوله : «ثم وضع يده علىٰ ظهر القدم ثم قال : هذا هو الكعب . قال : وأومأ بيده إلىٰ أسفل العرقوب ، ثم قال : إنّ هذا هو الظنبوب»[2] وظهورها في المدّعى غير قابل للإنكار .

---

(١) تقدّمت في ص ٣٥٢ .

(٢) التهذيب ١ : ٧٥ / ١٩٠ ، الوسائل ، الباب ١٥ من أبواب الوضوء ، الحديث ٩ .

وأمّا أسفل العرقوب الذي أومأ إليه بيده فهو غير ما وضع يده عليه بحسب الظاهر ؛ لأنّ أسفل العرقوب غير ظهر القدم .

ومنها : حسنة ميسرة[١] عن أبي جعفر عليه‌السلام «الوضوء واحدة واحدة» ووصف الكعب في ظهر القدم[٢] .

ومنها : ما حكي عن أبي العباس أنّه قال : أخبرني سلمة عن الفراء عن الكسائي ، قال : قعد محمّد بن علي بن الحسين عليهم‌السلام في مجلس كان له ، وقال : «ها هنا الكعبان» قال : فقالوا : هكذا ؟ فقال : «ليس هو هكذا ولكن هكذا» وأشار إلى مشط رجليه ، فقالوا له : إنّ الناس يقولون : هكذا ؟ فقال : «لا ، هذا قول الخاصّة ، وذاك قول العامّة»[٣] .

وفي دلالته ـ كسنده ـ قصور .

وممّا يؤيّد مذهب المشهور بل يعيّنه : الأخبار المستفيضة الآتية الدالّة على جواز المسح على النعل من دون استبطان الشراكين ، فلو قلنا بأنّ الكعب هو المفصل ، لزم إمّا الالتزام بكفاية مسمّى المسح طولاً وعدم وجوب إيصاله إلى الكعبين ، أو القول بقيام المسح على الشراك مقام المسح على البشرة .

أمّا الأوّل : فقد عرفت عدم إمكان الالتزام به ؛ لمخالفته لظواهر النصوص وفتاوى الأصحاب .

---

(١) في النسخ الخطّيّة والحجريّة : إبراهيم بن هاشم . وما أثبتناه من المصدر .

(٢) الكافي ٣ : ٢٦ ـ ٧/٢٧ ، التهذيب ١ : ٢٠٥/٨٠ ، الاستبصار ١ : ٢١٠/٦٩ ، الوسائل ، الباب ٣١ من أبواب الوضوء ، الحديث ١ .

(٣) الذكرى : ٨٨ .

وأمّا الثاني: فالالتزام به أيضاً مشكل، كما سيجيء تحقيقه إن شاء الله.

تنبيه: هل الكعبان داخلان في المسافة فيجب مسحهما، أم لا؟ وجهان، بل قولان:

عن العلّامة في التحرير والمنتهىٰ وكذا المحقّق الثاني: القول بالدخول[١]؛ مستدلّين بدخول الغاية في المغيّى وكون كلمة «إلىٰ» بمعنىٰ «مع» كما في قوله تعالىٰ: ﴿**إلى المرافق**﴾[٢].

وبأنّ الكعب كما وقع نهايةً للمسح في بعض الأدلّة وقع بداية في رواية يونس، قال: أخبرني مَنْ رأىٰ أبا الحسن عليه السلام بمنىٰ يمسح ظهر قدميه من أعلىٰ القدم إلىٰ الكعب ومن الكعب إلىٰ أعلىٰ القدم[٣].

والمراد من أعلىٰ القدم ـ بحسب الظاهر ـ رؤوس الأصابع، فيدخل الكعب حينئذٍ في المسافة، فيجب أن يكون الانتهاء كذلك؛ لعدم القائل بالفرق.

وفي الاستشهاد بهذه الرواية لمذهبهم نظر؛ لأنّ البداية الحقيقيّة كالنهاية الحقيقيّة لا معنىٰ لدخولها في المسافة أو خروجها منها.

وأمّا مدخول كلمة «من» إذا كان مركّباً ذا أجزاء، فقد يكون داخلاً

---

(١) حكاه عنهما صاحب الجواهر فيها ٢: ٢١٤، وانظر: تحرير الأحكام ١: ١٠، ومنتهىٰ المطلب ١: ٦٤، وجامع المقاصد ١: ٢٢١.

(٢) سورة المائدة ٥: ٦.

(٣) الكافي ٣: ٧/٣١، التهذيب ١: ٥٧/ ١٦٠، و١٨٣/٦٥، الاستبصار ١: ٥٨/ ١٧٠، الوسائل، الباب ٢٠ من أبواب الوضوء، الحديث ٣.

في المسافة، وقد يكون خارجاً، وقد يكون بعض أجزائه داخلاً وبعضها خارجاً، وهذا الأخير هو الشائع في المحاورات، المنصرف إلىٰ الذهن من الإطلاقات دون الأوّلين، ومن المعلوم أنّ انصرافه إلىٰ الذهن من الرواية لا ينفع المستدلّ أصلاً؛ لأنّ وجوب مسح بعض الكعب ولو من باب المقدّمة مسلّم، وصدوره عن الإمام عليه‌السلام معلوم، سواء صرّح به الراوي أم لا، والرواية لا تدلّ علىٰ أزيد من ذلك، كما لا يخفىٰ.

وأمّا استدلالهم بدخول الغاية في المغيّى: ففيه منع ظاهر، بل الظاهر خروجها، إلّا أن يدلّ دليل خارجي علىٰ الدخول، كما في غسل اليدين. وثبوته في غسل اليدين لا يوجب رفع اليد عن ظاهر الآية والروايات الكثيرة الواردة في مسح الرِّجلين.

ودعوىٰ: أنّ كون الكعبين من جنس المغيّى في كونهما من أجزاء الرِّجل قرينة علىٰ الدخول، **مدفوعة**: بأنّ الكعب ـ الذي هو عبارة عن قبّة القدم ـ أمر ممتاز عن غيره.

وكونه من أجزاء الرِّجل وعدم وجود مفصل محسوس يمتاز به أوّل جزء منه لا يقتضي دخول جميع أجزائه، كما هو ظاهر.

ولا يخفىٰ عليك أنّ استدلال العلّامة ـ رحمه‌الله ـ بهذه الأدلّة والتزامه بوجوب مسح الكعبين مع القدمين ينافي قوله: بأنّ الكعب نفس المفصل؛ إذ لا مسافة لنفس المفصل حتىٰ ينازع في دخولها في المحدود أو خروجها، فهذا ممّا يؤيّد ما صدر عن بعض الأعلام من توجيه كلامه في تفسير الكعب بما يوافق المشهور.

واستدلّ للقول الآخر ـ مضافاً إلىٰ ظهور الآية والأخبار الآمرة بالمسح إلىٰ الكعبين ـ بقوله عليه‌السلام في خبر الأخوين: «فإذا مسحت بشيء ممّا بين كعبيك إلىٰ آخر أطراف أصابعك»[1] لأنّ المتبادر منه كون محلّ المسح ما وقع بين الحدّين لا نفسهما.

وأُجيب: بأنّه قد يقال: عندي ما بين الواحد إلىٰ العشرة؛ والمراد مجموعها المشتمل علىٰ الطرفين.

وفيه: مع وضوح الفرق بين ما نحن فيه وبين المثال ـ حيث إنّ المثال مسوق لبيان مورد الترديد، نظير قولك: الأمر مردّد بين هذا وذاك، فلا يقاس عليه قولك: ما وقع بين هذا وذاك حكمه كذا ـ أنّ مجرّد الاستعمال لا يمنع الظهور.

وقد يستدلّ بأخبار عدم استبطان الشراك، كما سيجيء توضيحه إن شاء الله.

ثمّ علىٰ القول بالخروج لا ريب في أنّه يجب مسح مقدار منه مقدّمةً للمسح الواجب، بل يمكن القول بوجوب مسح هذا المقدار أصالةً ببعض الاعتبارات التي يمكن استفادتها من الأدلّة المتقدّمة، والله العالم.

(و) الأقوىٰ: أنّه (يجوز) المسح (منكوساً) بأن يمسح من الكعب إلىٰ رؤوس الأصابع.

ويدلّ عليه ـ مضافاً إلىٰ إطلاقات الأدلّة ـ قول الصادق عليه‌السلام في

---

(١) التهذيب ١: ٩٠/٢٣٧، الوسائل، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء، الحديث ٤.

صحيحة حمّاد: «لا بأس بمسح الوضوء مقبلاً ومدبراً»[1].

وفي خبر آخر له أيضاً: «لا بأس بمسح القدمين مقبلاً ومدبراً»[2].

ومرسلة يونس، المتقدّمة[3]، وفيها بعد أن أخبره مَنْ رأىٰ أبا الحسن عليه السلام بمنىٰ أنّه كان يمسح ظهر قدميه من أعلىٰ القدم إلىٰ الكعب ومن الكعب إلىٰ أعلىٰ القدم، قال: ويقول عليه السلام: «الأمر في مسح الرِّجْلين موسّع مَنْ شاء مسح مقبلاً ومَنْ شاء مسح مدبراً، فإنّه من الأمر الموسّع إن شاء الله».

وقيل: لا يجوز[4]؛ للاحتياط، وللوضوءات البيانيّة، ولظاهر الآية وغيرها من الأخبار الآمرة بالمسح إلىٰ الكعبين، الظاهرة في كون الكعبين نهايةً للمسح.

وفيه: أنّ الأخبار السابقة حاكمة علىٰ هذه الأدلّة، ووجهها ظاهر، والله العالم.

وهل يجوز التبعيض؟ بأن يمسح بعض القدم مقبلاً وبعضها الآخر مدبراً، فيه إشكال؛ لما عرفت ـ فيما سبق ـ من إمكان الالتزام بظاهر الآية والأخبار من كون الكعبين غايةً للمسح، وتنزيلها علىٰ كونها بياناً لبعض أفراد الواجب المخيّر، وعلىٰ هذا فلا يجوز رفع اليد عن هذا الظاهر إلّا

---

(١) التهذيب ١: ١٦١/٥٨، الاستبصار ١: ١٦٩/٥٧، الوسائل، الباب ٢٠ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

(٢) التهذيب ١: ٢١٧/٨٣، الوسائل، الباب ٢٠ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

(٣) تقدّمت مع الإشارة إلىٰ مصادرها في ص ٤٢١.

(٤) انظر: السرائر ١: ٩٩.

بالقدر الثابت، وهو غير هذا الفرض.

وأمّا قوله عليه السلام: «إنّ الأمر في مسح الرِّجل موسّع» فلا يدلّ علىٰ الجواز في الفرض؛ لانصرافه عنه وعدم التفات الذهن حال استماعه إلّا إلىٰ جواز إيقاع المسح بتمامه مدبراً، كجواز إيقاعه مقبلاً.

وقوله عليه السلام بعده: «مَنْ شاء مسح مقبلاً ومَنْ شاء مسح مدبراً» ـ بحسب الظاهر ـ بيان لما أراده عليه السلام من التوسعة، فلا يعمّ المفروض، والله العالم.

(**وليس بين الرِّجْلين ترتيب**) علىٰ الأشهر الأقوىٰ، بل عن المختلف والذكرىٰ وكاشف اللثام وغيرها أنّه المشهور[1]، بل عن ابن إدريس في بعض الفتاوىٰ: لا أظنّ مخالفاً منّا فيه[2].

ويدلّ عليه إطلاق الكتاب والسنّة، بل ربّما يظهر من الوضوءات البيانيّة علىٰ كثرتها وتعرّضها للترتيب وسائر الخصوصيّات المقصودة بالإفهام: عدم كون خصوصيّة الترتيب بين الرِّجْلين ملحوظةً عندهم أصلاً؛ إذ لم يكن في شيء منها إشعار ببيانه، بل ربّما يستظهر من بعضها: أنّه مسحهما دفعةً.

فلو ادّعىٰ مدّعٍ القطعَ بأنّ الترتيب بين الرِّجْلين لو كان واجباً لكان الإمام عليه السلام متعرّضاً لذكره في الأخبار المسوقة لبيان خصوص الترتيب

---

(١) حكاه عنها صاحب الجواهر فيها ٢: ٢٢٦، وانظر: المختلف ١: ١٣٠، المسألة ٨١، والذكرىٰ: ٨٩، وكشف اللثام ١: ٧٠.

(٢) كما في جواهر الكلام ٢: ٢٢٦.

المعتبر بين أفعال الوضوء، وكذا في غيرها من الأخبار البيانيّة وغيرها المسوقة لبيان كيفيّة الوضوء من حيث الأجزاء والشرائط، لم تكن دعواه بعيدةً.

وعن غير واحد من قدماء الأصحاب ومتأخّريهم القول بوجوب تقديم اليمنى على اليسرى[1]، بل عن ظاهر الشيخ في الخلاف ـ نظراً إلى عموم قوله بوجوب الترتيب في الوضوء في الأعضاء كلّها ـ دعوى الإجماع عليه[2].

ويدلّ عليه: ما رواه الكليني رحمه‌الله ـ في الحسن كالصحيح ـ عن محمّد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه‌السلام، قال: وذكر المسح، فقال: «امسح على مقدّم رأسك وامسح على القدمين وابدأ بالشقّ الأيمن»[3].

وما رواه النجاشي بإسناده عن عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله ابن أبي رافع وكان كاتب أمير المؤمنين عليه‌السلام، أنّه كان يقول: «إذا توضّأ أحدكم للصلاة فليبدأ باليمين قبل الشمال من جسده»[4].

وما روي عن النبي صلى‌الله‌عليه‌وآله أنّه كان إذا توضّأ بدأ بميامنه[5].

ولكنّك خبير بأنّ تقييد الأخبار الخاصّة المسوقة لبيان الترتيب، وكذا

---

(١) حكاه عنهم العاملي في مفتاح الكرامة ١: ٢٦١.

(٢) حكاه عنه صاحب الجواهر فيها ٢: ٢٢٧، وانظر: الخلاف ١: ٩٥ ـ ٩٦، المسألة ٤٢.

(٣) الكافي ٣: ٢/٢٩، الوسائل، الباب ٢٥ و٣٤ من أبواب الوضوء، الحديث ١ و٢.

(٤) رجال النجاشي: ٧، الوسائل، الباب ٣٤ من أبواب الوضوء، الحديث ٤.

(٥) أمالي الطوسي ١: ٣٩٧، الوسائل، الباب ٣٤ من أبواب الوضوء، الحديث ٣.

المطلقات الكثيرة الواردة في محلّ الحاجة في مثل هذا الحكم العامّ البلوىٰ في غاية الإشكال، فلا يمكن الالتزام به بمجرّد ظهور لفظ الأمر في إرادة الوجوب، فالتصرّف في ظاهر الأمر بحمله على الاستحباب أهون من تقييد مثل هذه المطلقات علىٰ ما يشهد به فهم العرف؛ لأنّ الالتزام بإهمال هذه المطلقات الكثيرة أو احتفافها بقرائن حاليّة أو مقاليّة، أو الالتزام بكونها مسوقةً لبيان الحكم الظاهري للمخاطبين دون التكليف الواقعي أو غير ذلك ممّا يصحّح تأخير ذكر القيد ليس بأهون من حمل الأمر علىٰ الاستحباب.

هذا، مع أنّ حمل هذه الروايات علىٰ الوجوب يستلزم ارتكاب التقييد في نفسها أيضاً؛ لمعارضتها ـ ظاهراً ـ بظاهر التوقيع المرويّ عن الطبرسي في الاحتجاج، الخارج من الناحية المقدّسة في جملة أجوبة مسائل الحميري حيث سأل عن المسح علىٰ الرِّجلين يبدأ باليمين أو يمسح عليهما جميعاً؟ فخرج التوقيع «يمسح عليهما جميعاً، فإن بدأ بإحداهما قبل الأخرىٰ فلا يبدأ إلّا باليمنىٰ»[1].

ومقتضىٰ الجمع بين التوقيع والأخبار السابقة: تقييدها به، والالتزام بالتخيير بين المقارنة وتقديم اليمنىٰ، كما نسب[2] اختياره إلىٰ بعض فضلاء متأخّري المتأخّرين.

ولكنّك عرفت أنّ حمل الأخبار المقيّدة علىٰ الاستحباب أهون في

---

(١) الاحتجاج: ٤٩٢، الوسائل، الباب ٣٤ من أبواب الوضوء، الحديث ٥.

(٢) الناسب هو البحراني في الحدائق الناضرة ٢: ٣٥٩.

مقام التصرّف من تقييد مطلقات الباب ، بل لعلّ في التوقيع إشعاراً بذلك ، فالقول بعدم وجوب الترتيب واستحباب المقارنة أو تقديم اليمنىٰ أقوىٰ ، ولكنّ الاحتياط ممّا لا ينبغي تركه ، والله العالم.

(**وإذا قطع بعض موضع المسح**) من القدم (**مسح علىٰ ما بقي**) منه ، ولا ينتقل فرضه إلىٰ التيمّم ، وقد ظهر لك وجهه في مسألة قطع اليد ؛ لاتّحاد مدرك المسألتين.

وبما حقّقناه في تلك المسألة يظهر لك ما يقتضيه المقام من التفصيل ، وقد عرفت فيها أنّه لو قطع اليد من فوق المرفق ، سقط وجوب غسلها ، لا وجوب الوضوء (**فـ**) كذا (**لو قطع**) قدمه (**من**) فوق (**الكعب ، سقط المسح علىٰ القدم**).

ولو قطع من ابتداء الكعب ، فإن قلنا بوجوب مسح مجموع الكعب أو بعضه أصالةً ، يجب عليه مسح ما بقي منه ، وإلّا فلا ، ووجهه ظاهر.

(**ويجب المسح علىٰ بشرة القدمين**) بإجماعنا ، كما عن المدارك[1] وغيره[2] نقله ، ويدلّ عليه أخبارنا المتواترة معنىً.

(**ولا يجوز**) المسح (**علىٰ حائل**) يستر موضع الفرض من ظهر القدم (**من خُفّ أو غيره**) مع الاختيار ، سواء ستر جميع موضع الفرض أو بعضه ، بلا خلاف فيه ظاهراً ، إلّا فيما يستره شراك النعل وما يشبهه ؛ فإنّ كلماتهم فيه مختلفة حيث إنّه يظهر من بعض الأصحاب أنّه يستثنىٰ

---

(١) حكاه عنه صاحب الجواهر فيها ٢: ٢٣٢، وانظر: مدارك الأحكام ١: ٢٢٣.

(٢) جواهر الكلام ٢: ٢٣٢.

من الحائل المسح علىٰ شراك النعل العربي.

قال في محكي التذكرة: يجوز المسح علىٰ النعل العربي وإن لم يدخل يده تحت الشراك، وهل يجزئ لو تخلّف ما تحته أو بعضه؟ إشكال، أقربه: ذلك. وهل ينسحب إلىٰ ما يشبهه كالسير في الخشب؟ إشكال، وكذا لو ربط رجليه بسير للحاجة، وفي العبث إشكال[1]. انتهىٰ.

ويظهر من المحكي عن الذكرىٰ[2] أيضاً أنّ حكم جواز المسح علىٰ النعل العربي مخالف للأصل، ثابت بالنصّ الخاصّ.

وربّما استظهر ذلك من كلّ مَنْ خصّ الجواز بالمسح علىٰ النعل العربي دون غيره.

ولكن في الاستظهار نظر؛ إذ الظاهر أنّ تخصيصهم الجواز بالنعل العربي لأجل أنّه لا يمنع من مسح ما يجب مسحه.

ولذا حمل الشيخ في التهذيب المسح علىٰ النعلين، الوارد في الأخبار علىٰ النعلين العربيّين.

قال: لأنّهما لا يمنعان وصول الماء إلىٰ الرِّجْلين بقدر ما يجب من المسح[3].

نعم، هذا الاستثناء لازم كلّ مَنْ قال بأنّ الكعب هو مفصل الساق أو

---

(١) حكاه عنه الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ١٢٧، وانظر: تذكرة الفقهاء ١: ١٧٣، فرع «ز».

(٢) الذكرىٰ: ٩٠ وانظر: كتاب الطهارة ـ للشيخ الأنصاري ـ: ١٢٧.

(٣) التهذيب ١: ٦٥ ذيل الحديث ١٨٢.

العظم المستدير الواقع فيه ؛ لما ورد في الأخبار المستفيضة من أنّ عليّاً وكذا الباقر ـ صلوات الله عليهما ـ مسحا على الكعبين ولم يستبطنا الشراكين[1].

وفي صحيحة الأخوين عن أبي جعفر عليه‌السلام ، أنّه قال في المسح : «تمسح على النعلين ولا تدخل يدك تحت الشراك ، وإذا مسحت بشيء من رأسك أو بشيء من قدميك ما بين كعبيك إلى أطراف الأصابع فقد أجزأك»[2] إذ من المعلوم أنّ معقد الشراك دون مفصل الساق ، فإذا لم يجب تبطينه بتخلّف ما تحته ، فلابدّ من الالتزام بقيامه مقام البشرة ، أو القول بعدم وجوب الاستيعاب من حيث الطول ، وقد عرفت أنّ الثاني لضعفه بل ومخالفته للإجماع ممّا لا يقولون به ، فتعيّن الأوّل .

بل الظاهر أنّ القول بدخول الكعب في الممسوح مطلقاً يستلزم ذلك ؛ لأنّ الكعب على ما فسّروه : معقد الشراك ، فلابدّ من ستره لجزء منه في المتعارف الذي ينزّل عليه إطلاق الصحيحة .

فما عن العلّامة ـ رحمه‌الله ـ في المنتهى من الاستدلال على عدم وجوب استبطان الشراك : بأنّه لا يمنع مسح محلّ الفرض ، منافٍ لما حُكي عنه فيه من إيجابه إدخال الكعب في المسح[3] ، كما عرفت .

---

(١) كذا في النسخ الخطّيّة والحجريّة . وفي المصادر : عن أبي جعفر عليه‌السلام «أنّ عليّاً عليه‌السلام مسح على النعلين ولم يستبطن الشراكين» . انظر : الفقيه ١ : ٢٧ / ٨٦ ، والتهذيب ١ : ٦٤ ـ ٦٥ / ١٨٢ ، والوسائل ، الباب ٢٤ من أبواب الوضوء ، الحديث ٦ .

(٢) التهذيب ١ : ٩٠ / ٢٣٧ ، الوسائل ، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء ، الحديث ٤ .

(٣) حكاه عنه الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة : ١٢٧ ـ ١٢٨ ، وانظر : منتهى المطلب ١ : ٦٥ .

والذي يقتضيه التأمّل: أنّه لا يجوز المسح على الحائل مطلقاً من دون استثناء شيء.

وأمّا الأخبار المستفيضة: فهي من أقوى الشواهد على أنّ الكعب هو قبّة القدم، وأنّه غير داخل في الممسوح، لا لمجرّد أنّ التخصيص أولى من سائر التصرّفات المقتضية لرفع اليد عن ظواهر الأدلّة الدالّة على وجوب مسح البشرة، بل لاستفادة المطلوب من نفس هذه الأخبار؛ فإنّ صحيحة الأخوين تنادي بأعلى صوتها على أنّ النهي عن إدخال اليد تحت الشراك إنّما هو لأجل عدم الحاجة إليه، وحصول مسح مقدار الواجب بدونه، لا لكونه حكماً تعبّدياً شرعيّاً، فإنّ قوله عليه السلام: «فإذا مسحت بشيء» إلى آخره، في قوّة التعليل لكفاية المسح على مقدّم الرأس وظاهر الرّجل من دون استبطان الشراك.

وكذا ما روياه من فعل أبي جعفر عليه السلام في حكاية وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله من أنّه مسح رأسه وقدميه ببلل كفّه لم يحدث لهما ماءً جديداً، وأنّه عليه السلام لم يدخل أصابعه تحت الشراك؛ فإنّه من الواضح ـ الذي لا يعتريه شبهة لمن تأمّل في الرواية ـ أنّ مسحه على النعل لم يكن لأجل الحكاية، وبيان جوازه على خلاف الأصل؛ لأنّه عليه السلام بعد أن فرغ من وضوئه استشهد بالآية وفسّرها للراوي، إلى أن قال: «ثم قال: ﴿وامسحوا برؤسكم وأرجلكم إلى الكعبين﴾ فإذا مسح بشيء من رأسه أو بشيء من قدميه ما بين الكعبين إلى أطراف الأصابع فقد أجزأه» وهذا يدلّ على كون عمله مطابقاً لمضمون الآية، كما لا يخفى.

تنبيه : قال في الحدائق : إنّ ظاهر كلمة الأصحاب الاتّفاق علىٰ أنّ من الحائل ـ الذي لا يجوز المسح عليه اختياراً ـ الشعر علىٰ الرِّجْل حيث صرّحوا في الرأس بالمسح علىٰ البشرة أو الشعر المختصّ ، وفي الرِّجْل بالبشرة .

قال بعض [المحقّقين] من متأخّري المتأخّرين بعد نقل ذلك عنهم : وهذا الحكم ممّا لم أقف فيه علىٰ تصريح في كلام القوم ، غير أنّهم أقحموا لفظ البشرة في هذا الموضع .

ويمكن أن يكون مرادهم الاحتراز عن الخفّ ونحوه لا الشعر ، كما هو الظاهر بحسب النظر ؛ لأنّ المسح علىٰ الرِّجْلين إنّما يصدق عرفاً علىٰ المسح علىٰ شعرهما[1] . انتهىٰ .

ثمّ نقل عن الشهيد في المسالك في شرح عبارة المصنّف[2] ـ رحمه الله ـ استظهاره منها عدم جواز المسح علىٰ الشعر ، واختياره ذلك معلّلاً بأنّه هو الذي يقتضيه النصّ الدالّ علىٰ وجوب مسح الرِّجْلين ؛ إذ الشعر لا يسمّىٰ رِجْلاً ولا جزءاً منها ، وإنّما الأصحاب لم يصرّحوا بمنع المسح علىٰ الشعر في الرِّجْلين ؛ لندور الشعر الحائل فيهما ، القاطع لخط المسح ، فاكتفوا باستفادته من لفظ البشرة ؛ فإنّها كالصريح إن لم تكنه[3] . انتهىٰ .

---

(١) الحدائق الناضرة ٢ : ٣١٢ ، وما بين المعقوفين من المصدر .

(٢) كذا في النسخ الخطّيّة والحجريّة ، وفي الحدائق الناضرة ٢ : ٣١٣ هكذا : «أقول : بل الظاهر أنّ الوجه في ذلك عندهم ما نبّه عليه شيخنا الشهيد الثاني في شرح الرسالة حيث قال بعد نقل عبارة المصنف ...» .

(٣) الحدائق الناضرة ٢ : ٣١٣ ، وانظر : المقاصد العليّة : ٥٨ ، ومسالك الأفهام ١ : ٣٩ .

والذي يقتضيه الإنصاف أنّ منع حصول امتثال الأمر بمسح الرِّجْلين مع وجود الشعر بل إحاطته عليهما فضلاً عن الشعر الخفيف، مكابرة للوجدان، وتكذيب لما أطبقت عليه كلمة العرف.

أترىٰ أنّه لو أمر المولىٰ عبده بإمرار يده علىٰ ساقه أو ساعده أو غيرهما من أعضائه هل يخطر بباله إزالة الشعر أوّلاً مقدّمةً للامتثال؟ حاشاهم عن ذلك، بل الشعر المخصوص بكلّ عضو يعدّ عرفاً من توابع ذلك العضو.

بل قد عرفت في مسح الرأس أنّ من أقوىٰ الأدلّة علىٰ كفاية مسح الشعر المختصّ بالمقدّم كونه عرفاً من توابعه، وانسباق الذهن إلىٰ مسحه من الأمر بمسح مقدّم الرأس، إلّا أنّك خبير بأنّ البحث عن كفاية مسح الشعر عن البشرة قليل الجدوىٰ؛ لأنّ الشعر المخصوص بالرِّجْل ـ علىٰ ما هو الغالب المتعارف ـ ليس بحيث يوجب قطع خط المسح عن نفس البشرة، بل يحصل مسح مقدار المسمّىٰ بإمرار اليد ولو مع وجود الشعر.

ولعلّ هذا هو الوجه لإهمال العلماء ـ رضوان الله عليهم ـ ذكره في خصوص المقام، وعدم تصريحهم بقيامه مقام البشرة.

وأمّا ما استظهروه من كلماتهم: ففيه منع ظاهر، بل الظاهر أنّ إقحام لفظ البشرة في عبائر بعضهم ليس إلّا للتحرّز عن المسح علىٰ ما يعدّ حائلاً بنظر العرف، كالخفّ ونحوه، لا الشعر، كما يدلّ عليه تفريعاتهم، كيف؟! ولو كان مقصودهم من الحائل ما يعمّ الشعر، لكان عليهم التنصيص في مقام التمثيل؛ دفعاً للاشتباه، فكان التصريح به أولىٰ من ذكر

الخفّ وأمثاله، مع أنّه لم يصرّح بذكره أحد منهم.

ومَنْ تعرّض لذكره ـ كالشهيد وبعض مَنْ تأخّر عنه ـ بين متردّد في الحكم أو مُفتٍ بنفي البأس عنه، أو قائلٍ بمانعيّته، فكيف يمكن استظهار مثل هذا الفرع الخفيّ من إطلاق ذكر الحائل أو إقحام لفظ البشرة في عبائر بعضهم!؟ مع أنّ الذهن لا يلتفت إليه إلّا بعد التنبيه، وبعده أيضاً يتردّد في إرادته من الإطلاق لو لم يجزم بعدمه.

وما ذكره الشهيد ـ ﷺ ـ وجهاً لعدم تصريحهم من ندرة مانعيّته من مسح مقدار الواجب، **ففيه**: أنّها إنّما تمنع التفات الذهن إليه وإرادته من إطلاق الحائل، لا إهمال ذكره في مقام التمثيل بعد التفات الذهن إليه وإرادته من الإطلاق، كما لا يخفى.

وقد يستدلّ للجواز بعموم «كلّ ما أحاط به الشعر»[1] إلى آخره، وبخلوّ الأخبار عن التعرّض لمانعيّة شعر الرِّجْل من المسح مع غلبة وجوده في الرِّجْل، وعموم الابتلاء بالحكم، فهو دليل العدم.

ويتوجّه على الأوّل: منع العموم، كما عرفت في مسح الرأس.

وعلى الثاني: منع مانعيّته من حصول مسح مقدار الواجب غالباً، فلا يتمّ الاستدلال.

فالعمدة في المقام ما ادّعيناه من أنّ الشعر المخصوص بموضع المسح ليس من الحائل عرفاً، وإلّا فلا يصحّ المسح على الحائل مطلقاً

---

(١) التهذيب ١: ١١٠٦/٣٦٤، الوسائل، الباب ٤٦ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

(إلّا للتقيّة أو الضرورة) وأمّا عند التقيّة والضرورة فلا يجب مسح بشرة القدم جزماً ؛ لعمومات أدلّة التقيّة ، ونفي الضرر والحرج الشامل للمقام بلا تأمّل ، بل لا يجزئ مع الالتفات ؛ للنهي المفسد للعبادة .

نعم ، لو مسح رِجْليه ولم يلتفت إلىٰ التقيّة أو الضرورة الموجبة لتركه ، فالأقوىٰ صحّة وضوئه ؛ لما تقرّر في محلّه من أنّ مثل هذه العناوين الطارئة المانعة من تأثير المقتضيات في تنجيز الخطابات الواقعيّة ـ كالتقيّة والضرر والحرج ـ لا تؤثّر في بطلان العبادة ما لم تؤثّر نهياً فعليّاً متعلّقاً بها .

وكيف كان ، فالواجب عليه في حال التقيّة تكليفاً ووضعاً إنّما هو مسح الخفّين لو لم تؤدّ التقيّة إلّا به ، بلا خلاف فيه ظاهراً ، كما عن غير واحد نقله ، بل ادّعي الإجماع عليه .

ويدلّ عليه ـ مضافاً إلىٰ الإجماع وعمومات أخبار التقيّة التي كادت تكون من ضروريّات مذهب الشيعة ، المعتضدة بالقواعد العقليّة والنقليّة ، التي لا يمكن رفع اليد عنها إلّا بمخصّص قويّ غير قابل للتأويل ـ خصوص خبر أبي الورد ، قال : قلت لأبي جعفر عليه‌السلام : إنّ أبا ظبيان حدّثني أنّه رأىٰ عليّاً عليه‌السلام أراق الماء ثم مسح علىٰ الخفّين ، فقال : «كذب أبو ظبيان ، أما بلغك قول علي عليه‌السلام فيكم : سبق الكتاب الخفّين ؟» فقلت : هل فيهما رخصة ؟ فقال : «لا إلّا من عدوّ تتّقيه أو ثلج تخاف علىٰ رِجْليك»[1] .

---

(١) التهذيب ١ : ١٠٩٢/٣٦٢ ، الاستبصار ١ : ٢٣٦/٧٦ ، الوسائل ، الباب ٣٨ من أبواب

وظاهر هذه الرواية ـ كغيرها من الأخبار الآمرة بالتقيّة في الوضوء والصلاة وغيرهما من العبادات، كخبر علي بن يقطين[1] وغيره[2] ـ كون الفعل المأتيّ به تقيّةً مجزئاً عن الواقع، لا مجرّد الرخصة في الفعل من حيث الحكم التكليفي.

وظاهر قوله عليه‌السلام: «أو ثلج تخاف على رِجْليك» جوازه مطلقاً لكلّ ضرورة؛ لشهادة السياق بسوقه من باب المثال.

ولا يعارض هذه الرواية ما ـ في الصحيح ـ عن زرارة، قال: قلت: هل في المسح على الخفّين تقيّة؟ قال عليه‌السلام: «ثلاث لا أتّقي فيهنّ أحداً: شرب المسكر ومسح الخفّين ومتعة الحجّ» قال زرارة: ولم يقل: الواجب عليكم أن لا تتّقوا فيهنّ أحداً[3]؛ لاختصاص الحكم بالإمام عليه‌السلام، كما يدلّ عليه فهم زرارة.

وأمّا وجه اختصاصه به عليه‌السلام: فلعلّه لانتفاء موضوع التقيّة بالنسبة إليه إمّا لمعروفيّة مذهبه عند العامّة، أو لكونه عليه‌السلام عندهم كأحد قُضاتهم الذين يعملون بآرائهم، فلم يكن عليه في مثل هذه المسائل الاجتهادية إلّا

= الوضوء، الحديث ٥.

(١) الإرشاد ـ للمفيد ـ ٢: ٢٢٧ ـ ٢٢٩، الوسائل، الباب ٣٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٣.

(٢) اختيار معرفة الرجال: ٥٦٤/٣١٢، الوسائل، الباب ٣٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

(٣) الكافي ٣: ٢/٣٢، التهذيب ١: ٣٦٢، الحديث رقم ١٠٩٣ وذيله، الاستبصار ١: ٧٦ ـ ٧٧، الحديث رقم ٢٣٧ وذيله، الوسائل، الباب ٣٨ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

بيان مدرك حكمه لا تقليد فقهاء العامّة.

وأمّا شيعته ـ عليه وعليهم السلام ـ كان عليهم التستّر خوفاً من ظهور إضافتهم إلىٰ أهل البيت عليهم السلام.

ولا يخفىٰ عليك أنّ فهم زرارة اختصاص الحكم بالإمام عليه السلام مع إطلاق سؤاله ممّا يؤيّد ما أشرنا إليه من عدم إمكان التصرّف في عمومات الباب إلّا بمخصّص قويّ صريح الدلالة في التخصيص.

وكذا لا يعارضها ما في صحيحة زرارة، قال: «لا تتّق في ثلاث» قلت: وما هنّ؟ قال: «شرب المسكر، والمسح علىٰ الخفّين، ومتعة الحجّ»[1] وكذا ما في صحيحة هشام عن أبي عمر، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «يا أبا عمر تسعة أعشار الدين في التقيّة ولا دين لمن لا تقيّة له، والتقيّة في كلّ شيء إلّا في ثلاث: شرب المسكر والمسح علىٰ الخفّين ومتعة الحجّ»[2]؛ إذ ليس المراد من الصحيحتين نفي التقيّة في هذه الأشياء علىٰ الإطلاق قطعاً؛ لمخالفة إطلاقهما الإجماع والضرورة؛ ضرورة أنّه لو دار الأمر بين مسح الخفّين أو ضرب الأعناق، لا يجوز الإقدام عليه، ولا يرضىٰ الشارع بفعله، كما يدلّ عليه فحوىٰ ترخيص الشارع بارتكاب المحاذير التي ربّما تكون حرمتها أعظم في نظر الشارع من ترك الصلاة في مظانّ الهلكة، فضلاً عن ترك مباشرة الماسح للممسوح، الذي يسوّغه الحرج،

---

(١) الكافي ٦: ١٢/٤١٥، وفيه: «لا يتّقىٰ ...».

(٢) الكافي ٢: ٢/٢١٧، المحاسن: ٣٠٩/٢٥٩، الوسائل، الباب ٢٤ و٢٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث رقم ٣ في كلا البابين. وفيها جميعاً هكذا: «... والتقيّة في كلّ شيء إلّا في النبيذ والمسح علىٰ الخفّين».

كما يدلّ عليه رواية عبد الأعلىٰ، المتقدّمة[1].

فالمراد منهما - والله العالم - إمّا نفي آثارها الوضعيّة لا وجوبها من حيث الحكم التكليفي، بمعنىٰ أنّ المسح علىٰ الخفّين، المأتيّ به تقيّةً ليس ممضىً شرعاً بأن يكون جزءاً من الوضوء، فيجب عليه إعادته بعد ارتفاع الضرورة، ولا تصحّ الصلاة معه، أو أنّ المراد أنّ هذه الأشياء ليست علىٰ حدّ سائر أحكامهم ممّا يجوّز إظهار التديّن بها تقيّة ملاحظةً للمصلحة النوعيّة من دون إناطتها بالضرر الشخصي، أو عدم اشتراطها بعدم المندوحة، كما لعلّه هو الأقوىٰ بالنظر إلىٰ ظواهر أخبار التقيّة، أو أنّ المراد عدم جواز التقيّة في المسح علىٰ الخفّين؛ لانتفاء موضوعها، وهي الضرورة الداعية إليها؛ لاستقرار مذهبهم - علىٰ ما نُسب إليهم - علىٰ التخيير بين مسح الخفّين وغسل الرِّجْلين، فعدم مشروعيّة مسح الخفّين علىٰ تقدير تأدية التقيّة بغسل الرِّجْلين - كما هو مقتضىٰ مذهبهم - إمّا لكون المتوضّئ متمكّناً من تلبيس الأمر عليهم بإيجاد مسح الرِّجْلين عند اختيار الغسل، أو لكون غسل الرِّجْلين مقدّماً علىٰ مسح الخفّين في الرتبة عند التقيّة، كما هو المشهور.

وكيف كان، فهذه الأخبار - لعدم إمكان الأخذ بها، وإعراض الأصحاب عن ظاهرها، بمعنىٰ ترك العمل بإطلاقها - لا تعارض الرواية المتقدّمة.

هذا، مع أنّ المعارضة بينهما من قبيل تعارض النصّ والظاهر؛ لأنّ

---

(١) تقدّمت في ص ٣٩٩ - ٤٠٠.

رواية أبي الورد[١] نصّ في جوازه في الجملة، وهذه الأخبار لا تنافيها إلّا من حيث الإطلاق بعد حمل النهي فيها على حقيقته، ومن المعلوم أنّ أصالة الحقيقة لا تزاحم الدليل، فضلاً عن أصالة الإطلاق المتفرّعة عليها، فيجب الجمع بينهما بارتكاب التأويل في الظاهر بالنصّ، وحيث لا تدلّ رواية أبي الورد إلّا على الإيجاب الجزئي يجب الاقتصار في رفع اليد عن الإطلاقات على القدر المتيقّن الذي انعقد الإجماع عليه، وهو ما إذا لم تتأدّ التقيّة إلّا بالمسح.

ولعلّ هذا هو الوجه لما ذهب إليه المشهور ـ على ما نُسب[٢] إليهم ـ من تقديم غسل الرِّجلين على مسح الخفّين عند الدوران في مقام التقيّة، لا ما ذكره بعضهم من أنّ الغسل أقرب إلى مطلوب الشارع؛ لإمكان الخدشة فيه: بعدم التسليم.

نعم، يمكن الاستدلال له: بإطلاق أمر الإمام عليه السلام في خبر علي بن يقطين بغسل رِجليه تقيّةً[٣].

بل وكذا يمكن الاستدلال له: بإطلاق الأمر بغسل الرِّجلين في رواية أبي بصير عن أبي عبدالله[٤] عليه السلام، المحمولة على التقيّة؛ إذ الظاهر أنّه عليه السلام أوجب عليهم غسل الرِّجلين لأجل التقيّة، لا أنّ الأمر صدر منه تقيّةً من

---

(١) المتقدّمة في ص ٤٣٥.

(٢) الناسب هو الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ١٣٠.

(٣) الإرشاد ـ للمفيد ـ ٢: ٢٢٧، الوسائل، الباب ٣٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٣.

(٤) الكافي ٣: ٦/٣٥، التهذيب ١: ٢٥٨/٩٩، الاستبصار ١: ٢٢٧/٧٤، الوسائل، الباب ٣٥ من أبواب الوضوء، الحديث ٨.

المخالفين، لا لمجرّد مخالفته للأصل المعتمد عليه عند العقلاء من حمل اللفظ على إرادة معناه الحقيقي واقعاً ما لم ينكشف خلافه، بل له ولما أشرنا إليه فيما تقدّم من معروفيّة مذهب الإمام عليه‌السلام عند أولي الشوكة الذين كان على الإمام عليه‌السلام التقيّة منهم، كما يظهر ذلك بالتتبّع في أحوالهم حيث إنّهم كانوا يختبرون مَنْ يتّهم بالتشيّع بوضوئه، فالقول بتقديم الغسل على المسح عند الدوران أقوى.

هذا، مع أنّ الاحتياط في مثل المقام ممّا لا ينبغي تركه، بل لا يبعد القول بوجوبه إمّا للقول بكونه هو المرجع عند دوران الأمر بين التعيين والتخيير، أو للالتزام بكون الشكّ فيه في المكلّف به، أعني مصداق الطهور الذي هو شرط للصلاة لا في التكليف وإن كان في كليهما تأمّل.

وبما ذكرنا ظهر لك أنّه لو ترك غسل الرّجلين حال التقيّة مع الإمكان وكذا مسح الخفّين لو لم تتأدّ التقيّة إلّا به، لم يصح وضوؤه؛ لأنّ ظاهر الأوامر بدليّة الفعل المأتيّ به تقيّةً عن المسح الواقعي، فيفسد الوضوء بتركه، سواء مسح بشرة القدم حينئذٍ أم لا؛ لأنّ مسح البشرة لأجل تعلّق النهي الفعلي بفعله لا يكون جزءاً من العبادة، فيكون كتارك الجزء الذاتي، كما هو ظاهر.

ويظهر من عبارة المصنّف رحمه‌الله ـ حيث جعل التقيّة قسيماً للضرورة ـ أنّه لا يعتبر في جواز التقيّة عدم المندوحة، فيجوز الوضوء تقيّةً في محضر المخالفين مع التمكّن من إيجاده تامّ الأجزاء والشرائط بالتأخير أو التستّر عنهم، فلا تكون التقيّة عن المخالف على حدّ سائر الضرورات

المبيحة للمحظورات بقدرها، فيكون أمرها أوسع من غيرها، وفاقاً لتصريح غير واحد من الأعلام، بل ربّما يستشمّ من بعض عبائرهم كونه مسلّماً عندهم، خلافاً لصريح بعضٍ، وظاهر آخرين، وهم المتمسّكون للجواز بأدلّة الحرج.

واستدلّ المانعون: بانتفاء الضرر مع المندوحة، فيزول المقتضي.

ويردّه: عدم انحصار المدرك بقاعدة نفي الضرر، بل المعتمد إنّما هو أخبار الباب، وظاهرها جواز التقيّة مطلقاً.

وتقييدها بعدم المندوحة ممّا لا دليل عليه، بل الأدلّة ناطقة بخلافه، حيث إنّ ظواهر أكثر أخبار التقيّة أنّ مجرّد وقوع العبادة بمحضر العامّة مقتضٍ لوجوب التقيّة مطلقاً من دون اشتراطه بشيء آخر.

مثل: ما رواه العيّاشي بسنده عن صفوان عن أبي الحسن عليه السلام، في غسل اليدين: قلت له: يردّ الشعر؟ قال عليه السلام: «إن كان عنده آخر فَعَل»[1] يعني بالآخر مَنْ يتّقيه؛ إذ لا يمكن تقييده بما إذا كان ذلك الآخر ملازماً له في تمام الوقت ولم يتمكّن من طرده أو التستّر عنه.

وكذا غيره من الأخبار الآمرة بالصلاة معهم والحضور في مجامعهم، الدالّة على الحثّ العظيم على الصلاة مع المخالف، ووعد الثواب عليها، حتى ورد أنّ الصلاة معهم كالصلاة مع رسول الله[2] صلّى الله عليه وآله، إلى غير ذلك

---

(١) تفسير العيّاشي ١: ٥٤/٣٠٠، مستدرك الوسائل، الباب ١٨ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

(٢) الفقيه ١: ٢٥٠ ـ ١١٢٦/٢٥١، أمالي الصدوق: ١٤/٣٠٠، الوسائل، الباب ٥ من

من الأخبار التي لا يمكن ارتكاب التقييد فيها بما إذا لم يتمكّن من إيجاد صلاته في جميع وقتها إلّا في مكان يجب فيه التقيّة، بل لا يبعد دعوىٰ صراحة غير واحد من الأخبار في أنّ الأمر في التقيّة أوسع من ذلك.

نعم، يظهر من غير واحد من الأخبار إناطة الإذن في التقيّة بالضرورة، كرواية البزنطي عن إبراهيم بن شيبة[1]، قال: كتبت إلىٰ أبي جعفر الثاني عليه السلام، أسأله عن الصلاة خلف مَنْ يتولّىٰ أمير المؤمنين عليه السلام وهو يمسح علىٰ الخفّين، فكتب «لا تصلّ خلف مَنْ يمسح علىٰ الخفّين، فإن جامعك وإيّاهم موضع لا تجد بُدّاً من الصلاة معهم[2]، فأذّن لنفسك وأقم»[3] إلىٰ آخره.

وفي رواية معمّر بن يحيىٰ «كلّ ما خاف المؤمن علىٰ نفسه فيه ضرورة فله فيه التقيّة»[4]. وبمعناها غيرها.

وظاهرها كونها مسوقة لبيان ضابط التقيّة ومدارها نفياً وإثباتاً.

وفي المرسل المحكيّ في الفقه الرضوي عن العالم «لا تصلّ خلف أحد إلّا خلف رجلين: أحدهما مَنْ تثق به وبدينه وورعه، والآخر مَنْ

= أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١.

(١) في النسخ الخطّيّة والحجريّة: إبراهيم بن هاشم. وما أثبتناه من المصدر.

(٢) كذا، ولم ترد كلمة «معهم» في المصدر.

(٣) التهذيب ٣: ٨٠٧/٢٧٦، الوسائل، الباب ٣٣ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٢ بتفاوت.

(٤) نوادر أحمد بن محمّد بن عيسىٰ: ١٥٤/٧٣، الوسائل، الباب ١٢ من أبواب كتاب الأيمان، الحديث ١٦.

تتّقي سيفه وسوطه وشرّه وبوائقه وشنعته، فصلّ خلفه علىٰ سبيل التقيّة والمداراة»[١].

وعن دعائم الإسلام بسنده عن أبي جعفر عليه السلام «لا تصلّوا خلف ناصب ولا كرامة إلّا أن تخافوا علىٰ أنفسكم أن تشهروا ويشار إليكم فصلّوا في بيوتكم ثم صلّوا معهم واجعلوا صلاتكم معهم تطوّعاً»[٢].

ولكنّ الذي يقتضيه الجمع بين الأخبار حمل الضرورة المعتبرة في مشروعيّتها علىٰ الضرورة الفعليّة حال العمل، لا الضرورة المطلقة؛ لما عرفت من عدم إمكان تقييد الأخبار السابقة بها، بل ومنافاته للتسهيل الذي عليه ابتناء شرع التقيّة؛ لأنّ الالتزام بالتخلّص بنفسه ضيق وحرج مع أنّ إعمال الحيلة وبذل الجهد في التفصّي حال العبادة غير معروف عن المعاصرين للأئمّة عليهم السلام، فالقول باشتراطها بعدم المندوحة مطلقاً ضعيف.

نعم، لابدّ من الالتزام باشتراطها بعدم تمكّنه من إيجاد الفعل الصحيح الواقعي حين إرادة امتثال أمره بمعنىٰ عدم تمكّنه في زمان صدور الفعل منه ومكانه إلّا من إيجاده علىٰ وجه التقيّة، بل نفى الريب عنه غير واحد، بل يظهر من بعضٍ أنّ خلافهم في اعتبار عدم المندوحة وعدمه إنّما هو بالمعنىٰ الأوّل، وأمّا اعتبار عدم المندوحة بهذا المعنىٰ فممّا لا

---

(١) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ١٤٤، مستدرك الوسائل، الباب ٥ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٣.

(٢) دعائم الإسلام ١: ١٥١، مستدرك الوسائل، الباب ٦ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١.

خلاف فيه .

ويؤيّد كلامه أنّ عدم المندوحة بهذا المعنىٰ ـ بحسب الظاهر ـ من مقوّمات موضوع التقيّة عرفاً .

مع أنّه لا مقتضي لتقييد الأوامر الواقعيّة بغير الفرض ؛ لأنّ المفروض أنّ التقيّة لا تنافيها ، فلو تمكّن حال الوضوء من تلبيس الأمر عليهم علىٰ وجه لا ينافي التقيّة ، يجب عليه ذلك ، ولا يجزئه موافقتهم حينئذٍ جزماً ؛ لما عرفت من إناطتها بالضرورة الفعلية بمقتضىٰ الأخبار المقيّدة .

هذا ، مع إمكان أن يقال : إنّه لا يكاد يستفاد جوازها في الفرض من مطلقات الأخبار فضلاً عن غيرها ؛ لانصرافها عن مثل الفرض ، بل لا يتوهّم المخاطب بهذه الأخبار إلّا جوازها في غير الفرض ؛ لما ارتكز في الذهن من أنّ الواجب الواقعي والمطلوب النفس الأمري إنّما هو مسح الرّجلين ، وأمّا ما عداه فإنّما سوّغه العجز ، فلا يجوز مع التمكّن الفعلي من فعله .

هذا إذا التفت إلىٰ إمكان التفصّي ، وأمّا إذا لم يلتفت أو خاف من إعمال الحيلة في إيجاد الفعل الصحيح ، فلا إشكال في كفاية ما أتىٰ به عن الواقع ؛ لإطلاقات الأدلّة الشاملة للفرض بلا تأمّل .

وبما ذكرنا ظهر لك أنّ الأقوىٰ أنّه لا يجوز له الحضور في مجامعهم ومجالسهم عند إرادة فعل الوضوء أو الصلاة لا لضرورة عرفيّة مقتضية لذلك ولو مثل حسن المعاشرة أو إظهار المودّة الموجبة للأمن من ضررهم بملاحظة المصلحة النوعيّة .

وقد يتوهّم جوازه بل رجحانه مطلقاً ؛ نظراً إلىٰ إطلاق بعض الأوامر التي تقدّمت الإشارة إليها ، الدالّة علىٰ الحثّ العظيم علىٰ الصلاة مع المخالف ووعد الثواب عليها ، الظاهرة في استحبابها في حدّ ذاتها ، فتكون الضرورة حكمةً للحكم لا علّةً له .

ويدفعه : ما عرفت من وجوب رفع اليد عن هذا الظاهر بمقتضىٰ الأخبار المتقدّمة .

هذا ، مع ما في دعوىٰ ظهورها في حدّ ذاتها في الاستحباب مطلقاً من المنع ؛ لقوّة احتمال ورود الأخبار الآمرة بالحضور في مجامعهم مورد الغالب ، حيث إنّ الأشخاص المعاصرين للأئمّة عليهم السلام غالباً كانوا مضطرّين إلىٰ مخالطتهم ومعاشرتهم ؛ كي لا يعرفوهم بالرفض والتشيّع فيؤذوهم ، والإمام عليه السلام بيّن لهم ما يترتّب علىٰ فعلهم من الأجر والثواب ؛ كي لا تشمئزّ طباعهم بمقتضىٰ جبلّتهم من حضور مساجدهم والصلاة معهم ، فيؤدّي ذلك إلىٰ ترك الحضور والاختلاط ، الكاشف عمّا في نفوسهم من الرفض والاستنكار ، فلا تعمّ هذه الأخبار مَنْ لم يكن في معرض هذه التهمات ، كما أنّه لا تدلّ علىٰ جواز الصلاة معهم عند ارتفاع شوكتهم وذهاب سلطانهم وانقراض عصرهم بحيث لم يبق منهم إلّا الأذلّون ؛ لانصرافها عن مثل الفرض جزماً .

والحاصل : أنّ المستفاد من مجموع الأخبار : أنّ عبادات كلّ مَنْ ألجأته التقيّة إلىٰ إيجادها علىٰ وجه غير مشروع ممضاة شرعاً ، لا أنّ الإمضاء منحصر في حقّ مَنْ لا منجا له إلّا التقيّة ، فجوازها منوط

بالضرورة حال الفعل بأن يكون إيقاعه موافقاً لمذهب المخالف لأجل خوف الضرر لا الضرورة المطلقة.

نعم، لا يعتبر في مشروعيّتها خوفه من خصوص مَنْ يتّقي منه، أو في خصوص الواقعة الشخصية، بل يكفي فيها احتمال كون ترك التقيّة في خصوص المورد مؤدّياً إلىٰ التضرّر في سائر الموارد، كما إذا صار ترك التقيّة في هذا المورد موجباً لعدم تمكّنه من التقيّة في موارد الحاجة.

ويدلّ علىٰ ذلك ـ مضافاً إلىٰ عمومات الأدلّة الشاملة للفرض ـ قوله عليه السلام: «ليس منّا مَنْ لم يجعل التقيّة شعاره ودثاره مع مَنْ يأمنه لتكون سجيّةً له مع مَنْ يحذره»[1].

ولا ينافيها ظهور بعض الأخبار المتقدّمة في خلافها؛ لأنّ ظهوره في الخلاف بدويّ يرتفع بالتأمّل في نفسه فضلاً عمّا يقتضيه الجمع بينه وبين معارضاته، والله العالم.

وهل التقيّة من غير المخالفين بحكم التقيّة من المخالفين في كون أمرها أوسع من سائر الضرورات، أم هي علىٰ حدّ غيرها من الضرورات المبيحة للمحظورات، فيشترط جوازها بعدم المندوحة في مجموع الوقت، أو في الجزء الذي يوقعه فيه مع اليأس من التمكّن منه فيما بعده، أو مطلقاً علىٰ التفصيل والخلاف في أُولي الأعذار؟ وجهان، أحوطهما: الثاني، بل لا يخلو القول به عن قوّة؛ لأنّ شيوع التقيّة من المخالفين ومعهوديّتها في زمان الأئمّة عليهم السلام يمنع من استفادة إرادة العموم من أخبار الباب، والله العالم

---

(١) أمالي الطوسي ١: ٢٩٩، الوسائل، الباب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٢٩.

بالصواب .

وقد يستدلّ لكفاية المسح علىٰ الخفّ ؛ للضرورة ـ مضافاً إلىٰ الرواية السابقة والإجماعات المحكيّة ـ بعموم الآية[1] الدالّة علىٰ نفي الحرج في الدين .

وفيه : أنّه أعمّ من إيجاب المسح ومن سقوطه ومن التيمّم ، إلّا أن يوجّه دلالتها بخبر عبد الأعلىٰ مولىٰ آل سام ، قال : قلت لأبي عبدالله عليه‌السلام : عثرت فانقطع ظفري فجعلت علىٰ إصبعي مرارة فكيف أصنع بالوضوء ؟ قال : «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزّ وجلّ ، قال الله تعالىٰ : ﴿ **ما جعل عليكم في الدين من حرج** ﴾[2] امسح عليه»[3] .

ولكن في التوجيه نظر ؛ إذ ليس المسح علىٰ الخفّ عرفاً من نظائر المسح علىٰ المرارة ؛ لكون المسح علىٰ المرارة لأجل اتّصالها بالرِّجل وشدّة لصوقها بها وتعسّر نزعها عنها بمنزلة المسح علىٰ الرِّجل بنظر العرف ، فيكون المسح عليها من المراتب الميسورة الثابتة للمأمور به بنظر العرف ، ولعلّه لذا أحال الإمام عليه‌السلام معرفة حكمه إلىٰ كتاب الله عزّ وجلّ .

وأمّا المسح علىٰ الخفّ : فهو أمر أجنبيّ عن المأمور به بنظر العرف ؛ إذ ليس المسح عليه في بادئ الرأي إلّا كالمسح علىٰ جسم

(١ و ٢) سورة الحج ٢٢ : ٧٨ .

(٣) التهذيب ١ : ١٠٩٧/٣٦٣ ، الاستبصار ١ : ٢٤٠/٧٧ ، الوسائل ، الباب ٣٩ من أبواب الوضوء ، الحديث ٥ .

خارجيّ ، فلا يمكن استفادة وجوبه من الآية بوجه من الوجوه .

وبما ذكرنا ظهر لك أنّه لا يمكن الاستدلال لإثبات وجوبه وكفايته عن مسح البشرة : بقاعدة الميسور أيضاً ، ولا بقوله عليه‌السلام : «ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه»[1] وقوله صلى‌الله‌عليه‌وآله : «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»[2] ولا بفحوىٰ أخبار الأقطع ولا الجبائر ؛ فإنّ شيئاً منها لا يساعد علىٰ إثبات وجوب المسح علىٰ الخفّ ، فالعمدة في المقام إنّما هي الرواية المتقدّمة المعتضدة بالإجماعات المحكيّة وعدم ظهور مخالف صريح في المسألة .

نعم ، لا بأس بذكر الأمور المتقدّمة في مقام التأييد ، ودفع توهّم انتقال الفرض إلىٰ التيمّم كما في المدارك[3] احتماله وإن كان في كفايتها لدفع هذا الاحتمال أيضاً تأمّل .

وبهذا ظهر لك أنّ إلحاق ضيق الوقت بالضرورة في جواز المسح علىٰ الخفّين في غاية الإشكال ؛ لأنّ تعميم الضرورة بحيث تعمّ ضيق الوقت ، ودعوىٰ استفادة حكمها علىٰ إطلاقها من الرواية ، قابلة للمنع ، فإن ثبت في المسألة إجماع فهو ، وإلّا فمقتضىٰ الاحتياط اللازم : وجوب الجمع بين المسح عليهما والتيمّم ؛ لأنّ وجوب أحد الأمرين معلوم بالإجماع ؛ إذ الظاهر أنّ جواز تركهما معاً عند ضيق الوقت ممّا لا يلتزم به أحد ، فيجب الجمع بينهما ؛ تحصيلاً للبراءة اليقينيّة ، إلّا أن يقال : إنّه

---

(١) غوالي اللآلي ٤ : ٢٠٧/٥٨ .

(٢) كنز العمّال ٥ : ١١٨٧٢/٢١ .

(٣) مدارك الأحكام ١ : ٢٢٤ .

يستفاد من أمر الشارع بمسح الخفّين للضرورة أنّ المسح عليهما ليس أمراً أجنبياً عن ماهيّة المأمور به، كما يتوهّمه العرف في بادئ النظر، بل هو من مراتبه الميسورة التي لا تسقط بمعسوره، فيدلّ علىٰ وجوبه في ضيق الوقت قاعدة الميسور وغيرها من الأمور التي تقدّمت الإشارة إليها، أو يقال: إنّه يمكن إثبات وجوب سائر أجزاء الوضوء ما عدا مسح الخفّين ببعض الأدلّة المتقدّمة، فيتعيّن المسح علىٰ الخفّ؛ لعدم القول بالفصل، وفيه تأمّل، والله العالم.

(**وإذا زال السبب**) المسوّغ للمسح علىٰ الخفّ (**أعاد الطهارة**) للغايات التي أراد إيجادها بعد زوال السبب (**علىٰ قول**) نسبه في المدارك[1] إلىٰ الشيخ وجماعة ممّن تأخّر عنه.

وأمّا الغايات الواقعة حال وجود السبب المسوّغ فقد سقط أوامرها بحصول امتثالها في ضمن الفرد الاضطراري؛ لأنّ الفرد الاضطراري ـ كالفرد الاختياري ـ مقتضٍ للإجزاء عقلاً، فلا إشكال بل لا خلاف في عدم وجوب إعادتها في الوقت فضلاً عن قضائها في خارجه، فلا يعقل وجوب إعادة الطهارة لأجلها حتىٰ يقع الخلاف فيها، فالخلاف إنّما هو في إعادتها للغايات المتأخّرة.

نعم، قد يلوح من المحكيّ عن المحقّق الثاني في بعض فوائده[2]:

---

(١) مدارك الأحكام ١: ٢٢٤، وانظر: المبسوط ١: ٢٢، والمعتبر ١: ١٥٤، وتذكرة الفقهاء ١: ١٧٤.

(٢) كما في كتاب الطهارة ـ للشيخ الأنصاري ـ: ١٣٠.

التفصيل في وجوب الإعادة للصلاة التي صلّاها تقيّةً : بأنّه إن كان متعلّق التقيّة مأذوناً فيه بخصوصه ، كغسل الرِّجْلين في الوضوء والتكتّف في الصلاة ، فإنّه إذا فعل على الوجه المأذون ، كان صحيحاً مجزئاً وإن كان للمكلّف مندوحة من فعله التفاتاً إلى أنّ الشارع أقام ذلك الفعل مقام المأمور به حين التقية ، فكان الإتيان به امتثالاً يقتضي الإجزاء ، فلا تجب الإعادة ولو تمكّن منها على غير وجه التقيّة قبل خروج الوقت ، ولا أعلم في ذلك خلافاً .

وأمّا إذا كان متعلّقها ممّا لم يرد فيه نصّ على الخصوص ، كفعل الصلاة إلى غير القبلة والوضوء بالنبيذ ، ومع الإخلال بالموالاة فيجفّ السابق ، كما يراه بعض العامّة ، فإنّ المكلّف يجب عليه إذا اقتضت الضرورة موافقته أهلَ الخلاف وإظهار الموافقة لهم .

ثمّ إن أمكن الإعادة في الوقت بعد الإتيان ، وجبت ، ولو خرج الوقت نظر في دليل القضاء ، فإن وُجد قيل به ؛ لأنّ القضاء إنّما يجب بفرض جديد .

ثمّ نَقَل عن بعض أصحابنا القولَ بعدم الإعادة مطلقاً ؛ نظراً إلى أنّ المأتيّ به وقع شرعيّاً فيكون مجزئاً على كلّ تقدير .

وردّه بأنّ الإذن في التقيّة من جهة الإطلاق لا يقتضي أزيد من إظهار الموافقة لهم مع الحاجة . انتهى كلامه رفع مقامه .

ولكنّك خبير بأنّ هذا التفصيل في الحقيقة ليس منافياً لما ادّعيناه من عدم الخلاف في أنّ صلاته الماضية مع الطهارة الناقصة ممضاة شرعاً ،

ولا يجب عليه إعادتها ولا إعادة الطهارة لأجلها، وإنّما خلافه في تشخيص الصغرىٰ حيث إنّه - ﷺ - زعم أنّ عمومات أخبار التقيّة لا تدلّ إلّا علىٰ وجوب إظهار الموافقة لهم في العمل، وأمّا كون المأتيّ به فرداً اضطراريّاً للعبادات الواقعيّة حتىٰ تسقط به أوامرها فلا.

وفيه: أنّه إن أراد من العمومات الموجبة للتقيّة ما دلّ علىٰ نفي الحرج والضرر في الشريعة أو ما دلّ علىٰ وجوب التقيّة لحفظ ما يجب عليه حفظه، فالتفصيل حسن جدّاً ولكن بعد تقييد موضوع وجوب الإعادة بما إذا أخلّ المتّقي لأجل التقيّة بجزء أو شرط غير مشروط بالاختيار، كما لا يخفىٰ وجهه.

إلّا أنّه يتوجّه عليه حينئذٍ عدم انحصار مدرك الحكم في مثل هذه العمومات؛ فإنّ مفاد غير واحد من الأخبار هو الرخصة في إيجاد متعلّق التقيّة ورفع منعه المتعلّق به لو لا التقيّة مطلقاً، سواء كان المنع المتعلّق به لذاته أو لإخلاله بواجب مشروط بعدمه، ولازم عموم رفع المنع رفع مانعيّة ما صدر تقيّةً من حصول ما هو مشروط بعدمه، ومقتضاه صحّة عبادة المتّقين ومُضيّ أعمالهم التي أخلّت التقيّة بشيء من أجزائها وشرائطها.

منها: الأخبار المستفيضة التي تقدّم[1] بعضها، المصرّح فيها بأنّ «التقيّة في كلّ شيء إلّا في شرب المسكر والمسح علىٰ الخفّين ومتعة الحجّ» فإنّ مقتضىٰ عموم قوله ﷺ: «التقيّة في كلّ شيء» خصوصاً

---

(١) تقدّم في ص ٤٣٧.

بقرينة استثناء مسح الخفّين ومتعة الحجّ: جواز ارتكاب كلّ محظور لأجل التقيّة، سواء كان منع الشارع منه ـ لو لا التقيّة ـ لأجل ذاته، كشرب المسكر وترك الصلاة والحجّ وغيرها من المحرّمات النفسيّة، أو لأجل إخلاله بواجب مشروط بعدمه، كالتكتّف في الصلاة والوضوء بالنبيذ، وكذا غسل الرّجلين ومسح الخفّين، إلىٰ غير ذلك من المحرّمات الغيريّة، وثبوت الرخصة في ارتكاب المحرّمات الغيريّة بمعنىٰ رفع حرمته الغيريّة ـ كما هو مقتضىٰ العموم ـ يستلزم رفع مانعيّته من حصول الغير؛ فإنّ رفع المنع عن التكتّف في الصلاة وكذا الوضوء بالنبيذ وغيرهما من الأمثلة يستلزم عقلاً صحّة الغير المشروط بعدم شيء منها من غير فرقٍ بين أن تستفاد الرخصة من العموم أو من دليل خاصّ.

نعم، لنا كلام في مثل الوضوء بالنبيذ ـ يشبه كلام المحقّق من غير أن يؤول إليه ـ سيأتي التنبيه عليه في آخر المبحث.

فإن قلت: لا يستفاد من هذه الروايات إلّا جواز الصلاة متكتّفاً، وكذا الوضوء بالنبيذ تقيّةً، وأمّا صحّة الصلاة المشروطة بعدم التكتّف والطهارة فلا؛ لإمكان أن يكون منشؤ الجواز جواز ترك المشروط لا إيجاده فاقداً للشرط حتىٰ يستلزم فعله الإجزاء.

قلت: ما ذكرت مرجعه إلىٰ منع العموم وتخصيص الرخصة المستفادة من العمومات بارتكاب المحرّمات النفسيّة، كترك الصلاة والصوم، وشرب المسكر، وقد عرفت أنّ المتبادر من العموم خلافه خصوصاً بعد استثناء مسح الخفّين ومتعة الحجّ، فإنّه بقرينة الاستثناء كاد

يكون نصّاً في المدّعىٰ؛ إذ لا حرمة في مسح الخفّين وترك متعة الحجّ في غير مقام التقيّة، فضلاً عن مقام التقيّة والضرورة إلّا لإخلالهما بماهيّة الوضوء والحجّ الواجبين، فتجويز التقيّة فيهما معناه رفع اعتبارهما في الماهيّة المأمور بها، واستثناؤهما من مورد الجواز دليل علىٰ عموم المستثنىٰ منه، كما هو ظاهر.

وإرادة خلاف الظاهر من المستثنىٰ ـ كما عرفت فيما سبق ـ لا تنافي دلالتها على المدّعىٰ، كما لا يخفىٰ.

ومنها: قوله عليه السلام: «التقيّة في كلّ شيء يضطرّ إليه ابن آدم فقد أحلّه الله»[1] فإنّ ظاهره أنّ التقيّة توجب رفع المنع الشرعي الثابت في كلّ شيء بحسبه، نفسيّاً كان أو غيريّاً، ولازمه الرخصة في إيجاد الصلاة مستدبر القبلة في مقام امتثال أمرها حال التقيّة.

لا يقال: إنّ الذي حلّله الله إنّما هو ترك الصلاة، المسبّب عن ترك شرطها، الذي كان حراماً، لا ترك الشرط حتىٰ ينافي إطلاق شرطيّته.

لأنّا نقول: الاضطرار إنّما تعلّق أوّلاً وبالذات بترك الشرط، فهو الذي حلّله الله ورخّص فيه، ورَفَع منعه الغيريّ الثابت له حال الاختيار، ولازمه انتفاء شرطيّته، كما هو ظاهر.

ومنها: ما في موثّقة سماعة من أمره عليه السلام بإتمام الصلاة مع المخالف علىٰ ما استطاع، معلّلاً «بأنّ التقيّة واسعة وليس إلّا وصاحبها

---

(١) الكافي ٢: ٢٢٠/١٨، الوسائل، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٢.

مأجور إن شاء الله»[1] فإنّ مقتضى التعليل بوسعة التقيّة جواز أداء كلّ عمل على وفق التقيّة، وكونه ممضىً شرعاً وصاحبه مأجوراً، كما في الصلاة مع المخالف.

هذا، مع أنّ في قوله عليه السلام: «التقيّة واسعة» كما ورد في غيرها من الأخبار أيضاً إشعاراً بذلك؛ لأنّ وجوب موافقة العامّة في تكاليفهم، وعدم كفايتها عن الواجبات الواقعيّة، المستلزم لوجوب تداركها بعد زوال العذر ينافي التوسعة، كما هو ظاهر.

وكيف كان[2]، فلا ينبغي التأمّل في أنّ مفاد أكثر أخبار التقيّة جواز

---

(١) الكافي ٣: ٧/٣٨٠، التهذيب ٣: ١٧٧/٥١، الوسائل، الباب ٥٦ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٢.

(٢) قولنا: وكيف كان فلا ينبغي التأمّل في أنّ مفاد أكثر أخبار التقيّة، إلى آخره.

أقول: والإنصاف أنّ استفادة صحّة ما صدر من الأعمال تقيّةً إذا أخلّ بشيء من أجزائها أو شرائطها التي هي من مقوّمات ماهيّة ذلك العمل ـ كالطهارة في الصلاة، أو إطلاق الماء في الوضوء أو طهارته ـ ما لم يرد فيه دليل بالخصوص من عمومات أخبار التقيّة، في غاية الإشكال، بل غاية ما يمكن استفادته منها إنّما هو كون التقيّة من الأعذار المسوّغة للإخلال بأجزاء العبادات وشرائطها التي ينتفي اعتبارها لدى الضرورة، فتصحّ العبادات في مثل الفرض لا مطلقاً حتى فيما لو أخلّ بما لا تختصّ شرطيّته بحال التمكّن، كالأمثلة المتقدّمة، ولذا لو صلّى الظهر جمعةً تقيّةً، لم تجزئ فتوىً ونصّاً، فكذا لو صلّى بلا طهارة، فإنّها ليست بصلاة لا اختياريّة ولا اضطراريّة، وكذلك الوضوء بالمسكر أو بماء متنجّس، فإنّه ليس بوضوء أصلاً، فالتقيّة إنّما تبيح فعله بدلاً عن الواقع لا صحّته وضوءاً وإن زعم العامّة أنّه وضوء، فالوضوء بالنبيذ ليس إلّا كمسح الحشفة بالحائط، فكما أنّ الثاني لا يؤثّر في إزالة الخبث فكذلك الأوّل لا يؤثّر في رفع الحدث.

إيجاد الأفعال المأمور بها في الشريعة على وفق مذهب العامّة تقيّةً، ولازمه الإجزاء، كما عرفت غير مرّة، فلا ريب في عدم وجوب إعادة الأعمال الواقعة حال التقيّة من دون فرق بين أن يكون متعلّق التقيّة ممّا ورد فيه نصّ على الخصوص، أم لا، وإنّما الإشكال والخلاف في وجوب إعادة الوضوء الصادر تقيّةً بل مطلق الوضوء الناقص بعد زوال السبب لأجل الغايات المتأخّرة، فقد عرفت القول بوجوب الإعادة عن الشيخ وجماعة ممّن تأخّر عنه.

وفي الجواهر: اختاره في المعتبر والمنتهى، وعن المبسوط والتذكرة والإيضاح وبعض متأخّري المتأخّرين، وهو ظاهر كاشف اللثام.

(وقيل: لا تجب إلّا لحدث) واختاره في المختلف والذكرى والدروس وجامع المقاصد والمدارك والمنظومة، كما عن الجامع والروض، بل ربما قيل: إنّه المشهور، وفي التحرير: في الإعادة نظر.

= نعم، لو تعلّق به أمر بالخصوص ربما يظهر من ذلك الأمر كونه بعنوان كونه وضوءاً ممضىً شرعاً، فيصحّ حينئذٍ، ولكن الأخبار العامّة لا تفي بذلك.

فما ذكره المحقّق المزبور من التفصيل وجيه ولكن بعد التقييد بما إذا أخلّ بما لا تختصّ شرطيّته بحال التمكّن، فتمثيله بالصلاة إلى غير القبلة في غير محلّه؛ لأنّ وجوب الاستقبال من الشرائط الاختيارية التي لا تنتفي شرعيّة الصلاة بتعذّرها، فالمدار في صحّة المأتيّ به لو لم يدلّ عليه دليل خاصّ إنّما هو على كونه فرداً اضطرارياً لذلك العمل بحيث يسوّغه سائر الضرورات، لا مجرّد كونه عبادةً صحيحة لدى العامّة، فالإفطار لدى الغروب تقيّةً مثلاً ليس إلّا كالإفطار في يوم حكموا بكونه عيداً في كونه مفسداً للصوم، اللّهمّ إلّا أن يدلّ دليل خاصّ على خلافه، فهذا هو الوجه في بطلان الوضوء بالنبيذ وأشباهه، لا ما سيأتي ادّعاؤه، فما حقّقناه بعد قولنا: «وليعلم، إلى آخره» لا يخلو عن تأمّل، فليتأمّل. (منه عفي عنه).

وفي القواعد : إشكال .

وكيف كان ، فالأقوىٰ في النظر : الثاني ؛ لكونه مأموراً بذلك ، والأمر يقتضي الإجزاء ، ولاستصحاب الصحّة ، ولما دلّ علىٰ أنّ «الوضوء لا ينقضه إلّا الحدث»[(١)] وارتفاع الضرورة ليس منه ، ولأنّه حيث ينوي بوضوئه رفع الحدث يجب حصوله ؛ لقوله عليه السلام : «لكلّ امرئ ما نوىٰ»[(٢)(٣)] . انتهىٰ .

والتحقيق أنّه إن استظهرنا من الأدلّة أنّ الوضوء الناقص الذي يأتي به لتقيّة أو ضرورة بعينه هو الماهيّة التي أمر الله بها لإزالة الحدث ، فيكون المأتيّ به من مصاديقها الواقعيّة التي يرتفع بها الحدث حين الضرورة ، أو قلنا بأنّه يستفاد منها بدليّته عن الوضوء التامّ في جميع آثاره ولوازمه ، فالأقوىٰ بل المتعيّن هو القول الثاني ، بل لا وجه للقول الأوّل أصلاً ؛ ضرورة أنّ زوال سبب التقيّة ليس من نواقض الوضوء ، وإلّا لوجب النقض به لو كان مسبوقاً بوضوء تامّ ، كما هو ظاهر .

ولا يجوز الاستدلال علىٰ هذا التقدير بإطلاق الآية الآمرة بالوضوء

(١) التهذيب ١ : ٦/٥ ، الاستبصار ١ : ٧٩/٢٤٦ ، الوسائل ، الباب ٣ من أبواب نواقض الوضوء ، الحديث ٤ .

(٢) أمالي الطوسي ٢ : ٢٣١ ، الوسائل ، الباب ٥ من أبواب مقدّمة العبادات ، الحديث ١٠ .

(٣) جواهر الكلام ٢ : ٢٤٢ ، وانظر : المعتبر ١ : ١٥٤ ، ومنتهى المطلب ١ : ٦٦ ، والمبسوط ١ : ٢٢ ، وتذكرة الفقهاء ١ : ١٧٤ ، وإيضاح الفوائد ١ : ٤٠ ، وكشف اللثام ١ : ٦٩ ، ومختلف الشيعة ١ : ١٣٧ ، المسألة ٨٧ ، والدروس ١ : ٩٢ ، وجامع المقاصد ١ : ٢٢١ و٢٢٢ ، ومدارك الأحكام ١ : ٢٢٤ ، والمنظومة : ٢٢ ، والجامع للشرائع : ٣٨ ، وروض الجنان : ٣٧ ، وتحرير الأحكام ١ : ١٠ ، وقواعد الأحكام ١ : ١١ .

عند إرادة الصلاة ؛ لاختصاصها بغير المتطهّر إجماعاً ، كما أنّه لا يجوز التشبّث بذيل القاعدة المقرّرة من أنّ «الضرورة تقدّر بقدرها» لأنّ مقتضاها عدم جواز الإتيان بالوضوء العذري بعد زوال العذر ، لا عدم جواز إيقاع الغايات المشروطة بالطهارة بعد زوال العذر ، كما هو ظاهر .

وإن قلنا : بأنّه لا يستفاد من الأدلّة إلّا الإذن في امتثال الأمر بالوضوء حال الضرورة بهذا الوضوء الناقص ، وأمّا كونه مؤثّراً في رفع الحدث فلا ، بل غاية مفاد الأدلّة كونه مبيحاً للصلاة ومسقطاً للأمر المقدّمي المتعلّق بالتطهير ، كالتيمّم بناءً علىٰ عدم إفادته للطهارة ، فالأقوىٰ هو القول الأوّل ؛ لما ثبت بالكتاب والسنّة والإجماع من أنّه لا صلاة لمن تمكّن من التطهير إلّا بطهور ، فالطهارة شرط للصلاة مطلقاً إلّا في حقّ مَنْ تعذّر في حقّه التطهير ، كدائم الحدث والمضطرّ الذي يجب عليه التيمّم أو الوضوء الناقص لو قلنا بعدم ارتفاع الحدث بهما ، فيجب علىٰ القادر إحرازها حال الصلاة كغيرها من الشرائط ، ولا يكفي فيه مجرّد احتمال حصولها بالوضوء الناقص ، كما هو واضح .

ولا ينفع لإثبات وجودها استصحاب بقاءِ اثر الوضوء السابق ، أعني جواز الدخول في الصلاة ؛ إذ لا يثبت به الطهارة الواقعيّة التي هي شرط للصلاة حال التمكّن ، كاستصحاب جواز الصلاة في ثوب صلّىٰ فيه تقيّةً ولم يعلم بكونه ممّا يؤكل لحمه ، أو استصحاب جواز الصلاة إلىٰ الجهة التي صلّىٰ إليها تقيّةً لو شكّ في كونها قبلةً واقعيّة ، إلىٰ غير ذلك من الموارد .

هذا، مع أنّ الشكّ إنّما هو في مقدار تأثير الوضوء الناقص لا في رفع الأثر الموجود، وقد تقرّر في الأصول أنّ الاستصحاب في مثل المقام ليس بحجّة.

والظاهر أنّ المراد من استصحاب الصحّة في العبارة المتقدّمة عن الجواهر هو هذا الاستصحاب الذي عرفت ضعفه.

وكذا التمسّك بقاعدة الإجزاء لايجدي في المقام؛ إذ لا كلام في كون المأتيّ به مسقطاً للأمر المنجّز الذي قصد بفعله امتثاله، وإنّما الكلام في كونه مانعاً من توجيه الخطاب بالتطهير لأجل الغايات التي لم يكن لأجلها مأموراً بهذا الوضوء الناقص، ومن المعلوم أنّه لا يتوجّه الأمر بالوضوء الناقص إذا فرضنا أنّه لا يؤثّر في التطهير إلّا بعد تنجّز الأمر بشيء من غاياته التي لا يمكن التوصّل إليها إلّا بالوضوء الناقص، وإلّا فلو أمكن التوصّل إليها بالوضوء التامّ، لم يعقل كون الأمر بها مقتضياً لإيجاب الوضوء الناقص الذي هو بدل اضطراري، فلا يكون الوضوء الناقص بالنسبة إلى الغايات ـ التي لا يتوقّف حصولها عليه ـ مأموراً به حتى يقال: إنّ الأمر يقتضي الإجزاء.

ولا ينافي ذلك ما قوّيناه من عدم اشتراط صحّة الوضوء الصادر تقيّةً بعدم المندوحة ولا القول بجواز البدار لأولي الأعذار مطلقاً؛ إذ بعد فرض كون وجوب الوضوء غيريّاً، وكون الوضوء الناقص بدلاً اضطراريّاً من دون أن يكون مؤثّراً في التطهير الحقيقي إنّما يلاحظ جواز البدار وعدم اشتراط عدم المندوحة بالنسبة إلى غايته التي أثّرت في طلبه لا نفسه،

فمعنىٰ جواز البدار أنّ المكلّف مخيّر في إيجاد صلاته في كلّ جزء من أجزاء الوقت، فلو اختار في مقام الامتثال إيجادها في جزء يتوقّف حصولها في ذلك الجزء علىٰ الوضوء الناقص، يصحّ وضوؤه حينئذٍ، وإلّا فلا؛ لكونه مأموراً به في الأوّل، وهو يقتضي الإجزاء دون الثاني.

نعم، لازم هذا المذهب الالتزام بجواز الدخول في الصلاة التي توضّأ لأجلها بعد زوال السبب لو لم يتأخّر دخوله في الصلاة عن زمان زوال السبب بمقدار يمكن التطهير فيه، إلّا أن يمنع جواز المبادرة في مثل الفرض بدعوىٰ انصراف الأدلّة عن مثله، كما ليس بالبعيد؛ فإنّ وضوح كون الوضوء الناقص عذريّاً ممّا يهوّن الأمر في التفصّي عن مثل هذه الإلزامات، كما لا يخفىٰ.

وكيف كان، فقاعدة الإجزاء لا تقتضي إلّا كون المأتيّ به مسقطاً للأمر الغيريّ الذي قصد امتثاله، لا الأوامر الغيريّة المتولّدة من الغايات الأُخر؛ فإنّ سقوط تلك الأوامر موقوف علىٰ كون المأتيّ به موجباً لتحقّق الماهيّة التي يتوقّف عليها سائر الغايات، كما عرفت تحقيقه في مبحث النيّة، وكونه كذلك فيما نحن فيه أوّل الكلام.

ثمّ لا يخفىٰ عليك أنّه لو لم يثبت كون الوضوء الناقص ـ كالتامّ ـ رافعاً للحدث ليس للمتوضّئ قصده فضلاً عن أن يجب حصوله.

وليس معنىٰ قوله: «لكلّ امرئ ما نوىٰ» أنّ كلّ ما يقصده المرء بفعله يترتّب عليه ولو لم يكن من آثاره، كما هو ظاهر.

إذا عرفت ما ذكرناه، ظهر لك أنّ المتّبع إنّما هو مستند الحكم، فإن

استفيد منه كون الوضوء الناقص بدلاً اضطرارياً من الوضوء التامّ مطلقاً، أو استفيد منه كونه فرداً حقيقيّاً لماهيّة الوضوء ـ التي عرفت في محلّها أنّ من لوازمها رفع طبيعة الحدث لو صادفت محلّاً قابلاً للرفع ـ فهو، وإلّا فمقتضى الاحتياط اللازم إعادة الوضوء بعد زوال السبب.

فنقول: ظاهر جميع الأدلّة الدالّة على وجوب الوضوء الناقص على أولي الأعذار، بل صريح أكثرها: أنّ الفعل المأتيّ به حال الضرورة مصداق حقيقيّ وفرد واقعي لماهيّة الوضوء، ولعلّه من الأمور الواضحة عند المتشرّعة، المغروسة في أذهانهم.

ولذا ينوي المكلّف ـ بمجرّد الاطّلاع على الحكم الشرعي ـ بفعله امتثال أمره الواقعي، ولا يلتمس في تعيين وجه الفعل دليلاً آخر.

ولذا استدلّ شيخنا الأكبر ـ قدّس سرّه ـ في جواهره[1] على المطلوب: بأنّه ينوي بوضوئه رفع الحدث، فيجب حصوله اعتماداً على أنّ صغراه من البديهيّات التي لا يحتاج إثباتها إلى إقامة البرهان.

ألا ترى أنّه لا يشكّ أحد في أنّ الأقطع الرِّجْل وضوؤه الواقعيّ الذي يرتفع به حدثه هو ما يؤدّيه على وفق تكليفه، فلو تجدّد له رِجْلٌ بقدرة الله تعالى لا يقتضي ذلك إلّا تغيير كيفيّة وضوئه، لا رفع أثر وضوئه السابق؛ لأنّ تجدّد الرِّجْل ليس من نواقض الوضوء، كما هو ظاهر.

وكذا رواية[2] عبد الأعلى وغيرها من أخبار الباب حتى مثل قوله عليه السلام:

---

(١) جواهر الكلام ٢: ٢٤٢.

(٢) تقدّمت الرواية مع الإشارة إلى مصادرها في ص ٤٤٧.

«الميسور لا يسقط بالمعسور»[١] ليس مفادها إلّا وجوب إيجاد الماهيّة الواقعيّة التي أثرها رفع الحدث بهذه الكيفيّة امتثالاً لأمره الواقعي، فلا ينبغي التردّد في أنّ مفاد الأدلّة كون الوضوء العذري محصّلاً للطهارة التي هي شرط للصلاة وغيرها من الغايات، فيجب حصولها بفعله، لا يرفعها إلّا الحدث.

وإن شئت مزيد إذعان، فلاحظ الأخبار الخاصّة الواردة في التقيّة.

أترىٰ أنّ السائل حين سأل الإمام عليه السلام في غسل اليدين أيردّ الشعر؟ فأجابه الإمام عليه السلام «إن كان عنده آخر فعَل»[٢] أو سُئل عن أنّه هل في مسح الخفّين رخصة؟ فقال عليه السلام: «لا إلّا لتقيّة أو ثلج تخاف علىٰ رجليك»[٣] إلىٰ غير ذلك من الأخبار الخاصّة، هل يتوهّم من هذه الأخبار إلّا كون المأتيّ به وضوءاً واقعيّاً يترتّب عليه جميع آثاره؟

فالأقوىٰ عدم وجوب الإعادة بعد زوال السبب **(و)** لكنّ القول **(الأوّل أحوط)** كما لا يخفىٰ وجهه.

وليعلم أنّ ما ذكرنا إنّما هو بالنسبة إلىٰ الموارد التي دلّت الأدلّة الشرعيّة علىٰ وجوب إيقاع المأتيّ به بعنوان كونه وضوءاً واقعيّاً امتثالاً لأمره الواقعيّ كجميع الموارد التي تقدّمت الإشارة إليها.

---

(١) غوالي اللآلي ٤: ٢٠٥/٥٨.

(٢) تفسير العيّاشي ١: ٥٤/٣٠٠، مستدرك الوسائل، الباب ١٨ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

(٣) التهذيب ١: ١٠٩٢/٣٦٢، الاستبصار ١: ٢٣٦/٧٦، الوسائل، الباب ٣٨ من أبواب الوضوء، الحديث ٥.

وأمّا لو لم يكن مفاد الأدلّة ذلك، كما لو توضّأ بالخمر تقيّةً، فلا؛ فإنّ شيئاً من الأدلّة لا يساعد علىٰ صحّته ورافعيّته للحدث.

وأمّا عمومات أخبار التقيّة فليس مفادها جواز إيقاعه بهذا العنوان، ولا ينافي ذلك ما تقدّم في ردّ المحقّق الثاني.

بيان ذلك: أنّ مفاد عمومات أخبار التقيّة ـ كقوله عليه السلام: «التقيّة في كلّ شيء يضطرّ إليه ابن آدم فقد أحلّه الله»[1] كما عرفت فيما سبق ـ أنّ التقيّة سبب لإباحة المحرّمات، ورفع المنع الثابت في الشريعة عنها، سواء كان متعلّق التقيّة بنفسه من المحرّمات، كشرب المسكر وترك الصلاة والصوم، أو لأجل إفضائه إلىٰ الإخلال بشرط واجب، كالتكتّف في الصلاة، أو ترك مسح الرِّجْلين في الوضوء، فإنّه حرام لا لذاته ولا لأجل كونه إخلالاً بالوضوء من حيث هو؛ إذ لا محذور في شيء منهما، بل لأجل إخلاله بالطهارة من حيث كونها شرطاً للصلاة الواجبة.

وأمّا حرمته من حيث التشريع فليست ممّا تبيحه التقيّة؛ إذ لا ضرورة في القصد، وإيجاد صورة الوضوء لغرض عقلائيّ ـ كما في الفرض ـ غير محرّم، فالمحرّم الذي تبيحه التقيّة إنّما هو الاقتصار في امتثال الأمر بالصلاة بفعلها فاقدة للشرط؛ لأنّ فعلها بلا شرط ـ كتركها رأساً ـ محرّم، فالتقيّة تبيح فعلها بلا شرط إذا كان متعلّقها ترك الشرط، ولازمه انتفاء الشرطيّة حينئذٍ كما عرفت فيما سبق، فعلىٰ هذا يكون الفرد المأتيّ به تقيّةً من المصاديق الحقيقيّة لماهيّة الصلاة التي تعلّق بها أمر

(١) الكافي ٢: ١٨/٢٢٠، الوسائل، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٢.

إلزامي ، فيقصد بفعله امتثال الأمر بالصلاة ، ويترتّب عليه جميع ما هو من آثار ماهيّة الصلاة ، مثل الإجزاء وغيره ، إلّا أنّ مثل هذه الأدلّة العامّة لا تدلّ إلّا علىٰ صحّة التكاليف المستقلّة النفسيّة التي يترتّب علىٰ تركها أو الإخلال بشيء من أجزائها وشرائطها محذور مخالفة الواقع ، وأمّا صحّة المقدّمات الصادرة تقيّةً بحيث يترتّب عليها آثارها الخاصّة فلا ؛ إذ لم يتعلّق غرض الشارع من الأمر بها بحصولها لذاتها ، فلا يترتّب علىٰ الإخلال بها إلّا محذور مخالفة المشروط ، فالرخصة المستفادة من هذه الأدلّة لا تدلّ إلّا علىٰ رفع هذا المنع الغيريّ ، وهو لا يدلّ إلّا علىٰ صحّة الغير ، وانتفاء شرطيّة الشرط الواقعيّ الذي تعذّر حصوله ، وأمّا صحّة الشرط الواقع علىٰ وفق مذهب العامّة واعتباره في ماهيّة المشروط فلا ، كما أنّها لا تدلّ علىٰ مدخليّة مبتدعاتهم في صحّة العبادة كالتكتّف في الصلاة ، بل غاية مفادها رفع مانعيّته لا شرطيّة وجوده ، كما هو ظاهر.

فلو استنجىٰ علىٰ مذهبهم تقيّةً بمسح حشفته علىٰ الجدار ، لا تحصل الطهارة التي هي شرط للصلاة جزماً.

والرخصة المستفادة من هذه العمومات لا تقتضي إلّا رفع المنع عن الدخول في الصلاة ، واستعمال ملاقيه فيما يشترط بالطهارة حال الضرورة.

وكذا لو توضّأ بالخمر تقيّةً ، ينجس بدنه ، ولا يرتفع حدثه ، ولكنّ الشارع لمّا أذن في التقيّة ألغىٰ شرطيّة الطهارة الواقعيّة للصلاة ، كإذنه بالصلاة في جلد الميتة ، الذي بنوا علىٰ طهارته بالدباغة ، لا أنّه جعل هذا

العمل المنجّس للبدن شرطاً واقعيّاً للصلاة حال التقيّة ؛ إذ لا يساعد على إثبات هذا المعنىٰ شيء من الأدلّة.

فعلىٰ هذا ينبغي خروج هذا الفرض من موضوع مسألتنا التي وقع الخلاف فيها ؛ إذ لم يثبت من الأدلّة كون هذا العمل شرطاً للصلاة قائماً مقام الوضوء الواقعي بالنسبة إلىٰ حال الضرورة فضلاً عن غيرها.

فعلىٰ هذا لا يبعد القول بأنّه لو تمكّن المكلّف من تركه رأساً، يجب عليه ذلك لإحراز شرط الصلاة من حيث الطهارة الخبثيّة.

نعم، لو ثبت من الشارع جواز إيقاع شيء من هذه الأفعال الصادرة تقيّةً بعناوينها الخاصّة بها بقصد امتثال أمرها الواقعي، كما ثبت ذلك في الوضوء في الفروض المتقدّمة، لوجب حصوله ؛ لأنّ الأمر يقتضي الإجزاء عقلاً، فيترتّب عليه ما هو من آثاره، إلّا أنّك عرفت أنّ هذه الأدلّة العامّة لا تفي بإثبات هذا المعنىٰ.

وإن أبيت إلّا عن ظهور هذه الأدلّة العامّة في جواز إيقاع الوضوء أيضاً بقصد امتثال أمره الواقعي، فنقول: هذا أيضاً لا يقتضي أزيد من كون الفعل المأتيّ به تقيّةً مسقطاً لهذا الأمر، وأمّا كونه وضوءاً واقعيّاً بحيث تترتّب عليه آثاره الوضعيّة كي لا تجب إعادته بعد زوال السبب فلا، وهذا بخلاف ما لو قال الشارع: يجوز الوضوء بهذه الكيفيّة أو يجوز تطهير محلّ النجو حال الضرورة بالأحجار، كما هو ظاهر.

وقد ظهر لك ممّا قرّرنا اندفاع ما ربّما يتوهّم من أنّ مقتضىٰ هذه العمومات صحّة المعاملات الواقعة تقيّةً، ونفوذها ولو بعد زوال السبب.

توضيح الاندفاع: أنّ النهي في المعاملات الفاسدة مرجعه إلىٰ النهي عن ترتيب آثار الصحّة عليها، أعني التصرّف في الثمن والمثمن في البيع الفاسد، كما أنّ النهي عن الطهارة الفاسدة خبثيّةً كانت أم حدثيّةً مرجعه إلىٰ النهي عن ترتيب آثارها عليها، فالتقيّة ترفع النهي عنها بقدرها لا مطلقاً.

تكملة: لو نذر أن يتوضّأ عقيب كلّ حدث، هل يجب عليه الوضوء بالمسكر عند التقيّة ويجزئ عمّا عليه في مقام الوفاء بالنذر بمعنىٰ أنّه تنتفي شرطيّة إطلاق الماء عند التقيّة، كما في الواجبات الأصليّة النفسيّة، أم لا، بل يرتفع الأمر بالوفاء بالنذر حال التقيّة، فيجب عليه فعله بعد زوال السبب؟ وجهان، أقواهما: الثاني؛ لأنّ إلزام الشارع إنّما تعلّق بماهيّة الوفاء، وهي ليست من الماهيّات المخترعة المركّبة حتىٰ ينحلّ الأمر بها إلىٰ الأمر بأجزائها، ويستلزم رفع النهي عن ترك شيء منها حال الضرورة نفي جزئيّتها، بل هي أمر بسيط يدور تحقّقه مدار تحقّق متعلّقه، فإن ثبت من الخارج كون الفعل المأتيّ به مصداقاً حقيقيّاً لمفهوم الوضوء، يجب إيجاده؛ امتثالاً للأمر بالوفاء بالنذر، وإلّا فلا، غاية الأمر أنّه ما دامت التقيّة معذور في مخالفة النذر، والله العالم.

* * *


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرس الموضوعات

